Makt, motmakt og praksis

Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd

Inger Marie Lid og Trygve Wyller (red.)

CAPPELEN DAMM AKADEMISK

OPEN ACCESS

Makt, motmakt og praksis

Inger Marie Lid og Trygve Wyller (red.)

Makt, motmakt og praksis

BIDRAG TIL KRITISK REFLEKSJON INNEN DIAKONI OG VELFERD

CAPPELEN DAMM AKADEMISK

ISBN trykt bok: 978-82-02-76530-9
ISBN PDF: 978-82-02-66976-8
ISBN EPUB: 978-82-02-77104-1
ISBN HTML: 978-82-02-77114-0
ISBN XML: 978-82-02-77115-7

DOI: https://doi.org/10.23865/noasp.167

Dette er en fagfellevurdert antologi.
Omslagsdesign: Cappelen Damm AS
Cappelen Damm Akademisk/NOASP
noasp@cappelendamm.no

Innhold

Forord

Med denne boken utgir forskergruppen Espace ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo (De etiske rommene. Grenser, motstand, praksis) sin andre antologi. I 2017 kom boken *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens*. Utgivelsene har bidrag fra de fleste av forskergruppens medlemmer og er begge redigert av undertegnende. Med disse bøkene ønsker vi å bidra med konkrete analyser som peker mot en kritisk normativitet på praksis. For å få dette til er tverrfaglighet, praksisnærhet og teoretisering av analysene av stor betydning.

Vi vil gjerne takke alle medlemmene av forskergruppen for stor oppslutning om bokprosjektet i krevende korona-tider. Også stor takk til Cappelen Damm Akademisk og forlagsredaktør Maria R. Braadland. Samarbeidet har vært profesjonelt og imøtekommende, også i perioder der fremdriften tok litt mer tid enn den burde ha gjort.

I en tid der Open Access er både påkrevet og positivt, vil vi gjerne også takke alle de institusjoner som har bidratt med økonomisk støtte for å gjøre utgivelsen mulig. Takk til Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, Høgskolen i Innlandet, VID vitenskapelige høgskole, Lovisenberg diakonale høgskole, Frelsesarmeen, Kifo, Avdeling for barn og unges psykiske helse i sykehus, Barneklinikken, Rikshospitalet, OUSHF.

Oslo april, 2022

Inger Marie Lid — Trygve Wyller

Den humanistiske motmakten. Om makt, subjektivitet og kunnskapsregimer i velferdsyrker og samfunnsinstitusjoner

Inger Marie Lid
VID vitenskapelige høgskole

Trygve Wyller
Universitetet i Oslo

På leting etter motmaktens kilder

Hvilke stemmer, kropper og praksiser har uttrykt en kritisk motmakt, og hvem uttrykker den i dag? Hva står på spill, og hvor er motmakten forankret? Dette er spørsmål som står i sentrum for denne boken. Kapitlene kommer fra forskere innen mange fagfelt, som teologi, sykepleie, etikk, barnevern, funksjonshemmingsforskning, historie, diakoni og sosialt arbeid. I disse kunnskapsområdene handler det om å anerkjenne og å styrke menneskers verdighet og fremme rettferdighet. Men både historisk og aktuelt viser forskning og erfaring at det motsatte skjer: Profesjonelle og institusjoner har brukt og bruker metoder, tradisjoner og teorier som ofte mer svekker enn styrker pasientenes og klientens subjektivitet.

Kapitlene i denne boken forsøker å lete frem andre kilder og andre tradisjoner enn dem som ofte er tatt i bruk i profesjonelle kontekster.

Forfatterne utforsker sporene av motstandspraksiser i det følgende.

Sitering: Lid, I. M. & Wyller, T. (2022). Den humanistiske motmakten. Om makt, subjektivitet og kunnskapsregimer i velferdsyrker og samfunnsinstitusjoner. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (s. 9–20). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch0

Foucault: Pastoralmakt og motmakt

Kapitlene i denne boken er inspirerte av en, i norsk sammenheng, lite påaktet side ved Michel Foucaults forfatterskap. Utgangspunktet er det som Foucault selv kalte for «pastoral power» (Foucault, 1983), kanskje best oversatt med pastoralmakt, og den senere Foucaults viktige refleksjoner om praksiser som siktet mot frigjøring fra den disiplinerende pastoralmakten (Foucault brukte uttrykket "counter-conduct") (Davidsson, 2011).

Den mest kjente delen av Foucaults arbeider er knyttet til hans analyser av disiplinering og kontroll, ofte fremstilt med lange historiske røtter tilbake til oldkirke og tidlig middelalder. Det interessante er at Foucault lokaliserer opprinnelsen til kontrollen og disiplineringen til det han mente var den mest sentrale virksomheten i vestlig kristendom og kirke: prestenes makt over enkeltmenneskers frelse. Denne makten kaller han pastoralmakt. Pastoralmakten innebærer at prestene og kirkeledelsen avgjør hvordan enkeltmenneskets nåtid og fremtid blir.

Paradoksalt nok er dette, ifølge Foucault, starten på den moderne europeiske subjektiviteten. Frelse var fra ett perspektiv et rent «religiøst» anliggende. Men samtidig innebar vekten på troens indre liv at enkeltmenneskets liv ble satt i sentrum, både i et nåtidig perspektiv og i et evighetsperspektiv. Derfor er pastoralmakten utenfor kirkens grenser. Foucault mente at også det moderne, sekulære samfunnet utøver pastoralmakt. Nå er det andre roller, og det handler ikke lenger om frelse, men om livskvalitet, helse og autonomi.

Foucault var også opptatt av hvor viktig den pastorale hjelperen selv var. Han, for det var som regel en mann, måtte fremstå som et godt moralsk forbilde som ville påta seg store byrder for å styrke dem han var satt til å hjelpe. Frelsesperspektivet og forbildeperspektivet danner sammen utgangspunktet for tilblivelsen av det Foucault kaller vestlig subjektivitet. Man skulle lære å bli et selv.

Prestenes jobb var å forme og styre den enkelte (singulum) – og «flokken» (omnes) – slik at hun/han levde sine liv i overenstemmelse med det kirken mente var et godt liv. Det handlet om å legge til rette for at det enkelte menneske kunne bekjenne synder, angre og å møte formaninger og tilgivelse. Men dette var ikke nok – noen måtte hjelpes mer for å kunne forbedre sine liv.

I dag ser nok mange på dette som en spesifikk kristen praksis som bare berører ikke-kristne i svært liten grad. Men Foucault mente at pastoralmakten ikke var begrenset til kirken, den videreføres også i moderne velferdsprofesjoner i en sekulær versjon. Ivaretakelse og styrking av menneskers identitet og personlige subjektivitet står sentralt i mange av dagens velferdsyrker også. Det er dette som fører til den tvetydige dimensjonen ved mange omsorgsyrker, sett fra et etisk perspektiv. Omsorgsutøvere har intensjoner om å ivareta den enkelte, men gjennom utøvelsen av pastoralmakten direkte overfor enkeltmennesker, øker faren for paternalisme, disiplinering og overgrep av ulike slag. De som har ansvaret for omsorgen, vil svært ofte forme mennesker med egne idealer og forestillinger om hva som er både etisk og moralsk best.

Analysen av pastoralmakten (pastoral power) spilte en viktig rolle for Foucaults samfunnskritikk og forskning gjennom mesteparten av hans lange og innflytelsesrike forskerkarriere. I Norge er Foucault kanskje mest kjent for sine kritiske studier av disiplinering og kontroll i helsevesen og fengselsvesen (Foucault, 1973, 1994, 2000). Disse studiene spilte – og spiller – en betydelig rolle i internasjonal forskning. Foucault' kritikk i disse arbeidene er grunnleggende sett en kritikk av kunnskapsregimers maktutøvelse.

I dagens protestantiske Norge og Nord-Europa fremstår Foucaults forankring av pastoral makt i kirkelig praksis kanskje som noe fremmed. Det er det egentlig ingen grunn til. I den viktige artikkelen «Omnes et singulatum» (opprinnelig fremført som en forelesning i 1979) påviser Foucault som sagt at pastoralmakten videreføres, og ofte forsterkes, i en sekulær form innenfor den moderne velferdsstaten (Foucault, 1994b). Det er altså langt på vei den samme formen for maktutøvelse vi finner i en katolsk kirkelig praksis og i dagens velferdsstatlige praksis med en rekke profesjonsutøvere. Den danske sosiologen Kapser Villadsen (2004, 2009, 2011, 2012) har i mange sammenhenger analysert hvordan for eksempel moderne sosialt arbeid i Danmark har denne dobbelte funksjon av kontroll og bistand, og at dette tydelig viderefører pastoralmakten i vår egen tid.

Det er denne forestillingen om en ensidig kontrollerende pastoralmakt Foucault diskuterer og utfordrer de siste årene av sitt liv. Han oppdager nå at det finnes veier til individenes subjektivitetsutvikling som

øver motstand mot den invaderende kontrollen. Den enkelte kan altså, på ulike og noen ganger overraskende måter, sette seg til motstand mot for eksempel kirkens eller velferdsstatens maktutøvelse. Den ovenfra styrende pastoralmakten har ikke alltid siste ord likevel. Både innenfor de religiøse institusjonene selv, og delvis i utkanten av dem, finner Foucault praksiser der subjektivitet utvikles fra andre kilder enn den etablerte kirkemakten. Der det finnes makt i ulike former, tar også motstanden mot makten form (Aavitsland, 2022).

Motmaktens opprinnelse og kilder

Denne motmakten kaller Foucault counter-conduct. Han finner den i asketiske og mystiske religiøse opprørsbevegelser i senmiddelalderen. Mystikken avviste at den geistlige makten skulle ha totalt maktmonopol. Den la vekt på at folk hadde en direkte (subjektiv) relasjon til Gud, dermed avviste de den tradisjonelle pastoralmaktens kontroll av sjelene. I første omgang brøt disse bevegelsene ut, forlot de etablerte rom og dannet sine egne. Det fantes andre måter å være sammen på, andre rom å være i og nye måter å danne håp på. I en senere periode vendte mange av dem tilbake til kirken og utvidet kirkens praksis på mange måter.

For Foucault vokser motmakten frem i etableringen av nye praksiser og forestillinger. Samtidig er det kanskje mest paradoksale at motmakten også får en egen kraft på grunn av den etablerte pastoralmaktens overdrevne kontroll og formatering. Motmakten utvikler andre og alternative forestillinger og kunnskapsparadigmer om subjektivitet. Motmaktens episteme handler om hvem som anerkjennes som et subjekt, og om hvem som har rett til å ha en egen stemme. For eksempel er de siste årenes Metoo-revolusjon et resultat av at kvinner i større grad enn tidligere har tatt en epistemisk makt til å definere hva som er sosialt akseptabel og uakseptabel oppførsel fra en person med makt overfor en person med mindre makt (Fjørtoft, 2020). Det interessante er at den nye motmakten Foucault identifiserer, er en ny og korrigert pastoralmakt. Subjektet skal ikke først og fremst kontrolleres og ledes. Subjektet skal ha en egen stemme, lyttes til og gis egne rom. Det er kampen om den egne stemmen og de egne rommenes verdi som karakteriserer motmakten.

Motmakt: – historisk og i dag

I Foucaults egne studier finner han opprinnelsen til motmakten (counter-conduct) i senmiddelalderens mystikk og askese. Foucault selv var svært opptatt av hvordan pastoralmakten ble videreført innenfor institusjoner og praksiser i den moderne velferdsstaten. Pretensjonen om å ville hjelpe og ivareta den enkelte kan ha den samme kontrollerende profil som den opprinnelige kirkelige pastoralmakten hadde. Nettopp av den grunn er det også viktig å regne med at det finnes counter-conduct-praksiser både i historien og også i vår egen tid og innenfor velferdsstatens praksiser. Ansvaret for å lytte etter stemmer, verdsette de andres praksis og tillegge deres rom betydning er derfor en viktig utfordring. Det er slike stemmer, praksiser og rom vi vil utforske, fremvise og diskutere i de ulike kapitlene i denne boken.

Et viktig perspektiv for å forstå og fortolke disse tradisjonene er at de henger sammen med det vi kan kalle den epistemiske makten og disiplineringen innen kunnskapsregimer. I det epistemiske (gresk for erkjennelse, kunnskap) er det selve tenkemåtene våre som dannes og utvikles innenfor fagtradisjoner som for eksempel medisinen. Det var nettopp denne epistemiske makten Foucault ville avdekke i helse- og kriminalitetsinstitusjonene. Det sentrale grepet i maktutøvelsen var *måten* institusjonsledelsen og profesjonsutøvere *som* profesjonsutøvere styrte og formet de måtene pasientene og klientene skulle oppfatte seg selv på. Det særpregete ved makten var at maktøvelse ble forstått som formet av et edelt høyere mål. Det er med forventningen om slike høyere mål mål at disiplineringen og utviklingen av pasientenes formede subjektivitet fant sted, mente Foucault (Foucault, 2006, 2007; Sander, Villadsen, & Wyller, 2016). Selve disiplineringen var uttrykk for den mer grunnleggende epistemiske maktutøvelsen.

For bedre å forstå hva det innebærer at maktutøvelsen er epistemisk, kan vi illustrere med et eksempel. Epistemologi er læren om produksjon, forvaltning og formidling av kunnskap. Kunnskap er makt, og bruk av kunnskap, for eksempel innenfor en helsefaglig eller pedagogisk profesjon, er også maktutøvelse. Den som har kunnskap kan, på grunn av sin kunnskap, utøve former for makt og innflytelse på eller over andre individer. En lege eller sykepleier har kunnskap i kraft av sin profesjonsutdanning og profesjonelle praksis. Denne kunnskapen etterspørres av pasienter og samfunn, men er også en regulerende faktor i enkeltpersoners liv. For

eksempel er ansatte i boliger for personer med utviklingshemming en regulerende faktor for beboernes handlingsrom (Guddingsmo, 2019).

Det finnes altså, vil vi hevde, både pastoralmakt og motmakt også i dag. Men utfordringen er å forstå hvordan de arter seg, og hva slags forestillinger som finnes i dagens motmakt. Det er slike spørsmål som motiverer forfatterne i denne boken. Vi leter andre steder enn det Foucault gjorde. En rekke av kapitlene som følger, påviser og tolker den alternative motmakten i det alminnelige livet, i det kroppslige og i det relasjonelle. Flere av kapitlene viser også hvordan denne motmakten har funnet sin form i tidligere tider, for eksempel i motstand mot filantropiske og religiøse maktutøvelser. Det interessante er at betydningen av det alminnelige og lite spektakulære er like viktig for den nye motstandsmakten, enten den finner sted innenfor en kirkelig eller en ikke-kirkelig kontekst. Den motstandsmakten de følgende kapitlene peker på, har potensial til å endre praksisene der den utvikler seg.

Bokens kapitler

Rosemarie van den Breemer tar utgangspunkt i hvordan betingelsene for motstand er hos familier med barn med nedsatt funksjonsevne. Cathrine Grimsgaard undersøker hvordan barn med psykisk syke foreldre selv kan utøve motstand mot etablerte kunnskapsparadigmer. Adelheid Hummelvoll Hillestad analyserer hvordan kroppens egen motstand er en viktig, men samtidig sårbar kilde for motstand. Einar Egenæs presenterer et narrativ der et svært sykt barn erfarer natur og lek og på den måten artikulerer motstand mot det medisinske kunnskapsregimet. Med utgangspunkt i filmen *Salmer fra kjøkkenet* viser Kaia Rønsdal hvordan det er de helt små og hverdagslige møtene som kan bli viktige kilder til motstand og ny kunnskap.

Den viktige Frelsesarmelederen Othilie Tonning (1865–1931) står i sentrum for Marta Maria Espeseths analyser av hvordan kroppslige uttrykksformer kan bidra til å åpne nye rom og innsikter. Knut Ruyter undersøker arkiver etter tukthus og andre historiske institusjoner for å finne ut om det er spor av motmakt blant beboere, ansatte og ledelse i slike kontekster. I sitt kapittel drøfter Kjetil Hafstad om dagens pave Frans

selv kan sies å være en paradoksal motmakt til sin egen kirke. Carsten Schuerhoff skriver kritisk om hvordan forventningen om relevans dekker over en motmakt som finnes hos kirkeinteresserte mennesker på et lokalt sted. Den tvetydige maktøvelsen i kirkelig-filantropisk arbeid for døve i årene 1930–1945 står i sentrum for Inger Marie Lids kapittel. Helena Schmidt tolker hvordan avvisning av mat fra et suppekjøkken er en form for uventet motstandsmakt. Til sist undersøker Trygve Wyller hvordan inkludering av ikke-tro som kirkelig relevant kan være en viktig form for teologisk motstand.

Samlet sett dreier det seg om praksiser innenfor en rekke sentrale samfunnsområder. Det de likevel har til felles, er en holdning til fordel for dem med mindre makt, eller at de med mindre makt tar egne initiativ. Et annet viktig aspekt er at det ofte er det alminnelige livets samhandlinger og møter som spiller den avgjørende rolle for verdiutviklingen og motstanden. Den etablerte motsetningen mellom sekulært og religiøst er ikke sentral. Da Foucault analyserte opprinnelsen til motmakten, var ikke dette det sentrale fokus. Foucault fant opprinnelsen til counter-conduct i en alternativ religiøsitet. I dag peker kapitlene mot en motstandskraft som utfordrer skillet mellom det religiøse og det sekulære. Ikke minst for tolkningen av den etiske motstandskraft i dagens diakonale og kirkelige tradisjoner er dette av stor betydning. Det viktigste er å søke etter hvordan det kan utvikles en motstandsdyktigsubjektivitet i det helt alminnelige livet. Samtidig er disse motstandspraksisene både utsatte og sårbare. Konflikten om dem og om de lar seg opprettholde er noe av det mest karakteristiske ved de praksisene som blir analysert i det følgende. Flere av kapitlene drøfter hvordan motstandspraksiser likevel ikke skjer, og hvilke politiske og sosiokulturelle kontekster som bidrar til det.

Kunnskapen er selv en del av makten

Samlet sett legger kapitlene i denne boken likevel hovedvekt på praksisrelasjoner, kropp og konkrete handlinger fordi motstanden mot urettferdigheter ofte starter her. Derfor er det nødvendig å stille radikale spørsmål om måten kunnskap blir til på. Hvis verdiene rettferdighet

og verdighet vokser ut av hverdag, profesjonell praksis og det alminnelige, kan ikke et klart skille mellom forskersubjekt og forskerobjekt uten videre opprettholdes. Spørsmålet om metode kan derfor ikke skilles fra analysen av motstand og motstandspraksis. Forskersubjektet er en del av den samme hverdagen og erfarer kroppslig delaktighet på linje med den erfaringen menneskene i motstandspraksisene har. Flere av kapitlene i boken problematiserer derfor tradisjonelle forskningsmetoder og viser hvordan valg av forskningsmetode selv kan bli en del av forskningens motstandspraksis.

Tradisjonelle forskningsmetoder, både kvalitative og kvantitative, har medført en form for objektivering av det og den som en forsker på. Forskeren forsker *på* noe, forskningens objekt. I forskning som preges av samarbeid om kunnskapsutviklingen, er derimot idealet en subjekt–subjekt-relasjon mellom forsker og forskningspersoner. Forskeren samarbeider med personer som ikke jobber som forskere, og idealet er å unngå at den andres liv, erfaringer og praksiser reduseres til forskningsdata (Spivak, 2016). En slik tilnærming kan ses som en dekolonial forskningsstrategi, og reiser nye utfordringer for forskningen samtidig som utvikling av ny kunnskap fra nye perspektiver kan danne et grunnlag for motmakt (Johnsen, 2020). Kunnskapen til personer som medvirker i forskning er en form for situert, lokal kunnskap som verdsettes sammen med den kunnskapen forskeren har og bringer inn i samarbeidet.

Forskningens rom har tradisjonelt vært behersket av dem som er utdannet forskere, og som har tilegnet seg makt over kunnskap og retten til å ha viten og utvikle kunnskap gjennom egen utdanning og akademiske grader. Kan denne makten deles i de rommene forskere arbeider i? Dagens forventning til at brukerne av forskning, bredt forstått, skal ha påvirkning på valg av forskningstema og -metoder, innebærer også en deling av makt. Her er det både en fare for at makten ikke deles reelt, men at den som medvirker, får tilgang til en symbolsk mer enn en reell deltakelse, og en risiko for at forskningskvaliteten svekkes ved at andre interesser får påvirkning på forskningen (Askheim Lid og Østensjø 2019). Dette kan for eksempel være myndighetene, som kan ha en interesse av å påvirke forskningsresultater, og det kan være pasienter, som ønsker å prege forskningen på en sykdom i en retning (for eksempel biomedisinsk)

og unngå forskning på andre faktorer (for eksempel psyko-sosiale forhold).[1]

Motmakt viser seg gjennom motstand. Vi må derfor også se på oss selv og egen praksis som forskere og kritisk vurdere om vi bidrar til å gi rom for motmakt, eller om de systemene og kunnskapshierarkiene vi virker innen, i seg selv styrker makthierarkier. Filosofen Hannah Arendt vurderte for eksempel feil da hun var kritisk til foreldre til afrikansk-amerikanske barn for å ville at deres barn skulle ha lik tilgang til gode skoler og høyere utdanning i USA som hvite amerikanere (Arendt, 1959; Aavitsland, 2019). Foreldre som ønsket å sende barna sine til bedre skoler, ble mistenkt for å redusere kvaliteten i utdanningen.[2]

Forskere er imidlertid alltid situert, det gis ikke et privilegert sted utenfor verden som et fenomen og en praksis kan vurderes fra (Haraway, 1988). Vi er alltid allerede en del av sosiale praksiser som helt konkret finner sted. Slik er det også i kunnskapsdannelsen og i forskningen, også denne er sosialt, kulturelt og kontekstuelt preget. Som forskere er vi en del av et kunnskapsregime og bruker begreper og teori, og blir etter hvert vant til den makten tilgang til kunnskap gir. Dette kan være en barriere for å se og forstå motmakt når vi møter den i praksis.

Å oppdage og å destabilisere

Foucaults interesse for motstandspraksiser var først og fremst preget av en kritisk vilje til å oppdage kulturelle, religiøse og konkrete livsformer som brøt med den tidligere nevnte disiplineringen innen helse- og fengselsvesen. For Foucault handler disiplinering om å ta kontroll over andre menneskers subjektivitet. Dette skjer både kulturelt, religiøst og politisk. Men det skjer også i selve språket og i kunnskapen, begrepene. Det utvikles måter å omtale hendelser og erfaringer på der makten til å

1 ME-forskningen er et interessant eksempel her.

2 USAs visepresident Kamela Harris er svært bevisst sin egen erfaring med å ha blitt busset som barn fra et nabolag med en dårlig skole til en bedre offentlig skole. Ifølge Harris var dette viktig for å gi henne et godt grunnlag for videre og høyere utdanning.

uttrykke sin egen subjektivitet blir borte i den språklige omtalen av det som skjer.

I Foucaults egne forslag til hvordan motstandspraksiser kan vokse frem, peker han på religiøs mystikk i middelalderen og interessen for utopier og heterotopier (motstandspraksiser) som også utviklet seg i de samme miljøene. Dette fremstår trolig som både underlig og lite progressivt i dag. Men Foucault var ikke primært opptatt av mystikken, han var opptatt av at mystikken på den tiden innebar et språklig og innholdsmessig brudd med den kirkelige makten over subjektene. Den kristne mystikeren avviste å la kirkemakten forme egne liv, egen tro, språk og egen subjektivitet og kunnskap.

Denne boken har latt seg inspirere av en slik tilnærming. Forfatterne undersøker motstandspraksiser langs mange flere akser enn det Foucault gjorde selv. Hos noen av forfatterne handler det om motstand innenfor det etablerte selvet. Hos andre handler det om konkrete og oversette perspektiver, livsformer, tilsynelatende uviktige handlinger og holdninger. En felles tilnærming i mange av artiklene er en anerkjennelse av at det oversette og tilsynelatende uviktige ofte uttrykker en annen forankring av verdier og betydningsfullhet enn det man vanligvis tenker seg.

I dekoloniale studier fokuserer man på hvordan folkelig kultur, religiøsitet og hverdagsliv bidrar til å destabilisere den koloniale disiplineringen og kontrollen (Johnsen, 2020, 2021). Kapitlene i denne boken handler om å destabilisere etablerte maktformer, kunnskapsregimer og metoder, og om å oppdage en motmakt som utfordrer de tradisjonelle skillelinjene mellom makt og motmakt. Motmakten kan forstås som humanistisk i sitt uttrykk. Både religion og sekulære samfunn deler et felles ansvar for å ivareta denne humanistiske motmakten.

Referanser

Arendt, H. (1959). "Reflections on Little Rock." *Dissent* 6 (Winter): 45–56.

Askheim, O. P., Lid, I. M. & Østensjø, S. (2019). Samproduksjon i forskning – hva er det, og hva innebærer det? I O. P. Askheim, I. M. Lid & S. Østensjø (Red.), *Samproduksjon i forskning. Forskning med nye aktører* (s. 13–35). Universitetsforlaget.

Davidson, A. (2011), In praise of counter-conduct. *History of the Human Sciences, 24*(4) 25–41.

Fjørtoft, K. (2020). Fra hverdagspraksis til strukturell urettferdighet. *Tidsskrift for Kjønnsforskning, 44*(1), 39–52. https://doi.org/10.18261/issn.1891-1781-2020-01-04
Foucualt, M. (1973). *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*. Gyldendal.
Foucault, M. (1983). Afterword: The subject and power. I H. L. Dreyfus & P. Rabinow (Red.), *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (s. 208–226). University of Chicago Press.
Foucault, M. (1994). *Overvåkning og straff: Det moderne fengsels historie*, Gyldendal.
Foucault, M. (1994B). Omnes et singulatim: Toward a critique of political reason. I *Power: Essential works of Foucault 1954–1984* (s. 298–325). The New Press.
Foucault, M. (2000). *Klinikkens fødsel.* Hans Reitzel.
Foucault, M. (2006). *Die Geburt der Biopolitik (Geschichte der Gouvernementalität II).* Suhrkamp. (Opprinnelig utgitt 2004 som *Naissance de la biopolitique.* Gallimard)
Foucault, M. (2007). *Security, territory, population*. Palgrave Macmillan.
Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
Guddingsmo, H. (2019). «Da må jeg spørre boligen først» – opplevelsen av selvbestemmelse i bofellesskap. I J. Tøssebro (Red.), *Hverdag i velferdsstatens bofellesskap* (s. 78–94). Universitetsforlaget.
Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies, 14*(3), 575–599. https://doi.org/10.2307/3178066
Johnsen, T. (2021). Menneske først, kristen så: Om teologi, rasisme mot samer og behovet for avkolonisering. *Kirke og Kultur, 126*(4), 299–325. https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2021-04-02
Johnsen, T. (2020). *The contribution of North Sami everyday Christianity to a cosmologically-oriented Christian theology* (PhD-thesis). University of Edinburgh.
Sander, H.-J., Villadsen, K. & Wyller, T. (2016). *The spaces of others – heterotopic spaces: Practicing and theorizing hospitality and counter-conduct beyond the religion/secular border.* Vandenhoeck & Ruprecht.
Spivak, G. C. (2016). Scattered speculations on the subaltern and the popular. I P. K. Nayar (Red.), *Postcolonial studies* (s. 60–70). Wiley Blackwell.
Villadsen, K. (2004). *Det sociale arbejdes genealogi: Om kampen for at gøre fattige og udstødte til frie mennesker.* Hans Reitzel.
Villadsen, K. (2012). Paradoxes of welfare: Universality, truth, and power. I R. Laratta (Red.), *Social welfare*. InTech.
Villadsen, K (2009). Religious care and social citizenship: The ambigious return of philanthropy. I T. Wyller (Red.), *Heterotopic citizen: New research on religious work for the disadvantaged.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Villadsen, K. (2011). Modern welfare and "good old" philanthropy: A forgotten or a troubling trajectory? *Public Management Review*, *13*(8), 1057–1075.

Aavitsland, V. L. (2019). The failure of judgment: Disgust in Arendt's Theory of political judgment. *The Journal of Speculative Philosophy, 33*, 537. https://doi.org/10.5325/jspecphil.33.3.0537

Aavitsland, V. L. (2022). *Conditioned by history. Experience and critique in Foucault's thought* (PhD-thesis). DePaul University.

KAPITTEL 1

Epistemisk urettferdighet og motstand i livet til familier med barn med nedsatt funksjonsevne

Rosemarie van den Breemer
VID vitenskapelige høgskole

Abstract: In this article I explore epistemic injustice and resistance in structural care relationships between healthcare professionals and families with children with disabilities. I address some of the specific *epistemic* challenges that these families can face and elaborate on them in light of Fricker's (2007) framework of epistemic injustice. I argue that families of children with disabilities are doubly vulnerable to testimonial injustice. Negative prejudices like being a 'lost cause' or 'lacking agency' towards the child can lower his/her status as a knower. However, this can also affect the parent's epistemic status. Parents are at risk of not being believed by healthcare providers because they are associated with the marked child and prejudged as, for example, 'overemotive' or 'in denial'. Drawing on Foucault's notion of counter-conduct, I also show how speakers (families) are not necessarily entirely powerless. Even in cases in which they are not believed, they can deploy important strategies of resistance. This focus on counter-conduct can complement Fricker's framework and make the debate on epistemic injustice more sensitive to the theme of speaker resistance. Furthermore, describing acts of counter-conduct might convince parents that their resistance matters, even if it is not always immediately successful.

Keywords: epistemic injustice, resistance, parents of children with disabilities, healthcare professionals, deafblindness

Sitering: Breemer, R. v. d. (2022). Epistemisk urettferdighet og motstand i livet til familier med barn med nedsatt funksjonsevne. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 1, s. 21–42). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch1

Innledning

Denne antologien tematiserer urettferdighet og motstand i profesjonelle sammenhenger: Den setter søkelys på motstandens opprinnelse og form, og argumenterer for at motstand mot urettferdighet ofte starter i det hverdagslige. I tråd med denne tilnærming utforsker jeg i denne artikkelen urettferdighet og motstand i omsorgsforhold mellom helse- eller omsorgsarbeidere og familier med barn med nedsatt funksjonsevne. Jeg tar opp noen av de spesifikt *epistemiske* utfordringene disse familiene kan stå overfor, og utdyper dem i lys av Frickers (2007) rammeverk for epistemisk urettferdighet. Men ved bruk av Foucaults konsept «counter-conduct» (Foucault, 2007), viser jeg også til familiens reaksjoner, og argumenterer for at debatten om epistemisk urettferdighet bør være mer sensitiv til motstand som ytres.

Episteme, som er avledet av det greske ordet *epistêmê*, betyr «å vite» eller «kunnskap». Frickers begrep «epistemisk urettferdighet» henviser til en urett som blir begått mot en person «spesifikt i deres egenskap som kunnskapsbærer» (2007, s. 1).

Tenk på den medisinske konteksten disse familiene befinner seg i. Foreldrene må forholde seg til helse- og omsorgspersonale med mer kunnskap enn det de selv har, en kunnskap de er helt avhengig av. Denne asymmetrien i makt og kunnskap er stort sett en legitim del av den medisinske kontekst. Men denne situasjonen kan imidlertid også utsette barna og foreldrene for urettferdighet, eksempelvis når de blir systematisk mistrodd av helse- og omsorgspersonale på grunn av negative sosiale fordommer.

Fricker skiller mellom to typer epistemisk urettferdighet: Den ene, det hun kaller «testimonial injustice», er knyttet til den uretten som begås når sosiale fordommer leder en tilhører til å tillegge en persons ord liten troverdighet, for eksempel når politiet ikke tror på en person på grunn av hans hudfarge. Den andre er «hermeneutisk urettferdighet», som oppstår når et gap eller tomrom i de kollektive hermeneutiske ressursene setter noen i en underlegen posisjon i fortolkningen av sin egen situasjon (Fricker, 2007, s. 1). Et eksempel på dette kan være når en kvinne ikke har noe begrep om seksuell trakassering som kan gi mening til hennes egne sosiale opplevelser. MeToo-bevegelsen motvirket hermeneutisk

urettferdighet mot kvinner ved å spre blant annet konseptet «seksuell trakassering».

Artikkelen består av to deler. I den første delen hevder jeg at familier med barn med nedsatt funksjonsevne kan være utsatt for hva jeg kaller «dobbel testimonial urett», i tillegg til hermeneutisk urett. Med «dobbel testimonial urett» påpeker jeg en mulig kobling mellom barnets og familiens troverdighet.

Negative fordommer, som det å anse barnet som en «tapt sak» eller «uten agens», kan senke anerkjennelsen av barnet som kunnskapsbærer. Men negative fordommer mot barnet kan også påvirke foreldrenes epistemiske status gjennom assosiasjonsstigmatisering (Goffman, 1968). Et assosiasjonsstigma beskriver en sosial identitet som er «skjemmet» på grunn av personlige bånd til en person som er bærer av et stigma. Foreldre risikerer å ikke bli trodd av helsearbeidere fordi de assosieres med et stigmatisert barn, og dermed blir forhåndsdømt som for eksempel «vanskelige», «overemosjonelle» eller at de «fortrenger». Videre kan disse familiene også være utsatt for hermeneutisk urettferdighet, fordi mange sider av deres erfaringer er vanskelige å forstå eller formidle, på grunn av gapene eller forvrenginger i de kollektive hermeneutiske ressursene.

I artikkelens andre del belyser jeg noen måter familier kan motsette seg slik urett på. I Frickers fremstilling er botemidlet mot epistemisk urettferdighet en kultivering av *dydige tilhørere*: Helsearbeidere bør sjekke egne reaksjoner for å se om de er basert på implisitte fordommer. Selv om dette er et nyttig etisk tiltak, sier det lite om verktøyene som *den talende* har til rådighet, og dette tiltak risikerer å fremstille dem som mindre handlekraftige enn de er. I lys av Foucaults ide om «counter-conduct» (som jeg kommer tilbake til) viser jeg hvordan de talende (familiene) ikke nødvendigvis er maktesløse i virkelige samhandlingssituasjoner. Selv i tilfeller der de ikke blir trodd, kan de anvende motstandsstrategier (jeg bruker counter-conduct og motstand synonymt).

Ved å gjøre denne motstanden synlig oppnår jeg både teoretiske og empiriske mål: Teoretisk sett utfyller idéen om counter-conduct Frickers rammeverk, og gjør debatten om epistemisk urettferdighet mer sensitiv for den talendes motstand. Empirisk sett vil beskrivelsene av counter-conduct illustrere at foreldrenes motstand nytter, selv når den ikke

umiddelbart lykkes, og beskrivelsene vil kunne gjøre helse- og omsorgsarbeidere mer bevisst familienes handlekraft.

Artikkelen bygger på en bred litteratur om epistemisk urettferdighet og motstand (Allen, 2017; Mason, 2011; McHugh, 2017; Medina, 2013, 2017) og på studier om stigmatisering av foreldrene til barn med nedsatt funksjonsevne (Farrugia, 2009; Gray, 2002; Green et al., 2005; Green, 2003). Jeg illustrerer noen av Frickers begreper gjennom en vignett om en mor (Lilias) til et barn med medfødt døvblindhet. Jeg bruker vignetten i en antropologisk forstand, som en metode for å *illustrere* epistemiske trekk ved en kompleks sosial virkelighet (Bowen, 2007, s. 13). Målet er ikke å generalisere til hele populasjonen av familier med barn med nedsatt funksjonsevne, selv om jeg selvfølgelig håper at mange familier kjenner seg igjen i den historien som beskrives her. Vignetten bygger på en semistrukturert tretimers samtale som ble transkribert ordrett. Av konfidensialitetshensyn representerer drøftingen av helsearbeidere i vignetten ingen bestemte personer. Artikkelen er også informert av mine egne erfaringer som mor til et barn (som har gått bort) med medfødt døvblindhet, sammen med Lilias' egne fremstillinger av sønnens situasjon (Liston, 2020a, 2020b). Navnet hans er oppdiktet, mens moren uttrykkelig ville at hennes eget fulle navn skulle være kjent.[1] Artikkelen bygger således på en deltakende og auto-etnografisk metodologi (Chang, 2016).

Funksjonshemming blir her forstått som en relasjonell dynamikk mellom et individ og hans/hennes omgivelser. (Lid, 2013, s. 26, 27). Selv om vignetten omhandler et barn med medfødt døvblindhet, er den relevant også for barn med andre nedsatte funksjonsevner. Medfødt døvblindhet angir et kombinert, men variabelt tap av både syn og hørsel fra fødselen av eller tidlig i livet. Et felles trekk for alle personene i denne ellers heterogene gruppen er behovet for taktil kommunikasjon for å kompensere for kombinasjonen av tap av sanseinntrykk. Jeg avgrenser drøftingen til eksempler der verken foreldrenes eller barnets vitnesbyrd blir betraktet som troverdig. Men det bør legges til at det også finnes tilfeller der

1 Prosjektet (nr. 303330) er i samsvar med forskningsetiske regler vedtatt av NSD (Norsk senter for forskningsdata). Jeg retter en stor takk til Lilias for hennes åpenhet og for hennes kommentarer til en tidligere versjon av denne artikkelen.

foreldrenes vitnesbyrd blir tillagt en overdreven troverdighet på bekostning av barnets vitnesbyrd (Davis, 2004, s. 143).

Debatten om epistemisk urettferdighet

Siden utgivelsen av Frickers bok i 2007, har debatten om epistemisk urettferdighet fått stor plass i filosofisk og feministisk forskning. Begrepet benyttes i økende grad innenfor filosofiske studier av omsorg (Carel & Kidd, 2014; Kidd & Carel, 2017, 2018), funksjonshemming (Tremain, 2017) og barn (Carel & Gyorffy, 2014).

I boken undersøker Fricker hvordan samfunnets forestillinger om sosial identitet, eksempelvis om hva det betyr å være «kvinne» eller «homofil», kan påvirke vår epistemiske praksis. Et sentralt poeng for Fricker er at det kan oppstå identitetsmakt, definert som «an operation of power that depends in some significant degree upon such shared imaginative conceptions of social identity» (2007, s. 14). Altså, det oppstår maktforhold mellom sosiale typer (en sosial type kan være «lege», eller «familie med barn med nedsatt funksjonsevne»), basert på at det finnes delte forestillinger i samfunnet om hva de ulike sosiale identitetene innebærer. Videre påpeker hun at en identitetsmakt kan gjøre seg gjeldende i konkrete epistemiske utvekslinger mellom taler og tilhører. Noen ganger kan identitetsmakt være til det gode, men den blir en urett dersom det finnes *negative identitetsfordommer* som stilner legitime protester fra de som identitetsmakten rammer, eksempelvis der en forelder til et barn med nedsatt funksjonsevne står overfor en lege som aktivt (muligens utilsiktet) bruker sin identitet som medisinsk ekspert til å ignorere forelderens legitime oppfatninger. Identitetsmakt kan også operere passivt, som når en forelder blir taus ved synet av legens hvite frakk.

For å bli regnet som en fordomsbasert urett må den stamme fra en strukturell negativ identitetsfordom, og ikke bare være en tilfeldig feil (fordi legen var sliten). Videre må uretten stamme fra negative fordommer som utsetter den talende for *sekundære skader* (Fricker, 2007, s. 27). Så negative stereotypier om barn med nedsatt funksjonsevne skader ikke bare deres troverdighet, men også deres selvfølelse og for eksempel utdanningsmuligheter.

I situasjoner med hermeneutisk urettferdighet forhindrer identitetsmakten personer i å forstå seg selv eller sin situasjon. De negative fordommene gjør det vanskelig for individet, og andre, å forstå opplevelsene sine siden de kollektive hermeneutiske ressursene mangler nødvendige begrepsmessige verktøy. Videre kan også *uttrykksmåten* i din sosiale gruppe utgjøre et urettmessig hinder for ditt forsøk på å kommunisere (Fricker, 2007, s. 160). For eksempel kan en forelders («overdrevent») emosjonelle uttrykksmåte være et hinder for å bli tatt på alvor.

Ved hjelp av disse begrepene ønsker Fricker å belyse epistemiske bedømmelser som er moralsk forkastelige, selv om de er utilsiktede. Helse- eller omsorgsarbeidere vil kanskje ikke være bevisst disse negative fordommene, eller faktisk tro det motsatte. Imidlertid kan slike fordommer «kontrollere våre handlinger, til tross for våre overbevisninger» (Fricker, 2007, s. 15).

Vignett

I det første døgnet etter fødselen ble Lilias' sønn Angus tentativt diagnostisert med Downs syndrom. Lilias så bare «denne vakre gutten», men hele teamet av barneleger fortalte henne og ektemannen hennes at «hvis [de] ville, kunne [de] etterlate ham der».

I løpet av sitt første leveår ble Angus også diagnostisert med en kronisk lungesykdom som krevde oksygenbehandling døgnet rundt, Wests syndrom, fundamental døvhet, hypermobilitet i leddene og hypotoni (Liston, 2020b, s. 2). Medfødt døvblindhet ble først oppdaget da han var atten måneder gammel, men denne informasjonen forble i de medisinske rapportene. Angus' vansker med å kommunisere ble deretter feilaktig diagnostisert som et resultat av «fundamental kognitiv funksjonshemming».

Lilias protesterte og stilte spørsmål ved den kontinuerlig negative fremstillingen av sønnen hennes. I mange tilfeller trodde ikke helse- og omsorgspersonell at sønnen hennes hadde noen mulighet for utvikling eller evne til å kommunisere. Videre trodde de ikke på *hennes* vitnesbyrd om hans verdi og kognitive evner. Hun ble betraktet som «vanskelig» og «lite samarbeidsvillig». Hun fortalte meg at de fleste av helse- og

omsorgspersonell selvfølgelig handlet ut fra de beste hensikter. Noen av disse fordommene var likevel uuttalte:

> Jeg tror de beslutter at fordi det allerede er Downs syndrom og etter deres oppfatning svært klare lærevansker … kommer det ikke til å gjøre noen forskjell for dette unge menneskets, dette barnets utfall … Det er ikke verdt det … Det kommer ikke til å gjøre noen forskjell, vil det vel? Det er en tapt sak, nesten.

Dette påvirket også hennes troverdighet, og i siste instans hennes selvrespekt.

> Hvis jeg forsøkte å presentere min sønn på et møte som en som hadde bedre evner enn de trodde han hadde. Det er, mm, det var svært, svært underfundig. Det var nesten tilsvarende bare et smil og et nikk og la oss være enig med moren. La oss bli enige, og så kan vi gå videre til å snakke alvorlig og realistisk om denne unge mannen.

> (…) vet du, å høre noen si til deg at «barnet ditt kommer ikke til å overleve», de legene hadde en enorm virkning på meg. Folk som ikke brydde seg med å se inn i ørene hans, og som fortalte meg at briller ikke ville være verdt det. De nedvurderte sønnen min hele tiden. Og til tross for mine forsøk på å protestere følte jeg bare at jeg ikke var viktig, fordi jeg følte at jeg ikke ble lyttet til.

Et sentralt element i Lilias' historie er hennes frustrasjon over hvordan helse- og omsorgspersonell undervurderte Angus' kognitive og kommunikative potensial: De betraktet ham ikke som en troverdig epistemisk aktør. Lilias' vitnesbyrd ble på sin side ikke tatt alvorlig av helsearbeiderne fordi de forhåndsdømte henne som «vanskelig» og «lite samarbeidsvillig» eller «bare en mor» (underforstått at hennes kunnskap var irrelevant for saken).

Ved at undervurderingen skjedde over en lang tidsperiode og i ulike institusjonelle sammenhenger, finnes det også tydelige tegn på sekundær skade, deriblant på Lilias' selvrespekt og allmenne velvære. Helt til svært nylig følte hun at i møtene med helse- og omsorgspersonell ble hennes bidrag møtt med «tilgjort oppmerksomhet (…)». «Jeg var ikke viktig, fordi jeg følte at jeg ikke ble lyttet til», forklarte hun. Det skjedde også

skadevirkninger på Angus' skolegang. Utdanningsmulighetene hans var begrensede, fordi han ikke responderte godt på tester og pedagogiske metoder og ble bedømt som «en tapt sak». Som Lilias har dokumentert i detalj (Liston, 2020b), var disse testene beregnet på barn som kunne høre og/eller se, og var helt uegnet for barn med medfødt døvblindhet.

Denne vignetten passer dermed til Frickers teoretiske struktur for urettferdighet med hensyn til vitnesbyrd: «the intrinsic injustice of being judged as epistemically lesser owing to prejudice, plus a secondary associated disadvantage» (Fricker, 2017, s. 58).

Vignetten viser videre et klart hermeneutisk gap som handler om den spesielle «medfødte døvblinde måten» å forstå verden og skape mening i den på. «Mangelen på døvblind-begrepet», som Lilias kaller det, gjorde Angus' atferd uforståelig for de profesjonelle som arbeidet med ham. Imidlertid handler denne hermeneutiske mangelen ikke bare om fraværet av døvblind-begrepet som kan fange opp Angus' måte å være i verden på. Det omfatter også en hensiktsmessig forståelse av foreldrenes levde erfaringer, der de i kraft av sin daglig omgang har en spesiell kunnskap om sine barn. Denne kunnskapen har ofte en uformell, kroppslig og intuitiv dimensjon som ikke alltid er lett forståelig for, eller kan formidles til, helse- og omsorgspersonell. Dette er knyttet til *innholdet* i Lilias' vitnesbyrd:

> Angus pleide å slikke øynene mine … Han kunne bruke tungen og leppene til å utforske ting, og jeg observerte dette, og jeg kan huske at jeg nevnte disse observasjonene til logopeden … men det var som om, det kom ikke noen respons.

Lilias oppfattet her intuitivt at det å bruke munnen og leppene var svært viktig for Angus. I forskningen om døvblind kommunikasjon blir denne typen atferd betraktet som et sentralt trekk ved kognitiv læring. De taktile sansene må kompensere for tapet av tilgang til informasjon gjennom synet og hørselen (Nafstad & Rødbroe, 2015; Rødbroe & Janssen, 2007). Så i stedet for å være et tegn på kognitiv svikt, slik noen så det, var denne slikkingen av morens øyne en viktig form for kognitiv taktil utforskning. Helse- og omsorgspersonells mangel på forståelse kan også ha vært knyttet til Lilias' *uttrykksmåte*. Hun strevde med å artikulere sin instinktive følelse av at noe i helsearbeiderens innstilling ikke var riktig.

> Hvis jeg hadde hatt mer selvtillit, eh, i begynnelsen hadde jeg et svært negativt utgangspunkt. Jeg visste at det som ble presentert, ikke fungerte, men jeg hadde ingenting å henge det på. Jeg fremsto kanskje som svært negativ, dette ordet «ikke» var alltid med (…) Jeg kunne se at det ikke fungerte, men jeg klarte ikke å artikulere det på en akademisk måte, om du vil, hvorfor det ikke fungerte.

Oppsummert er dette tilfellet en god kandidat for å bli betraktet som hermeneutisk urettferdighet. Det finnes et hermeneutisk tomrom med henblikk på døvblindhet, og Angus' uttrykk blir derfor ikke engang oppfattet som et vitnesbyrd. Lilias mangler hensiktsmessige begrepslige midler for å uttrykke sin innsikt om at noe ikke stemmer helt. Det er vanskelig for både henne og Angus å utvikle en positiv selvoppfatning og skape mening i deres sosiale situasjon, men dette hermeneutiske tomrommet gjør det også vanskelig for dem å kommunisere og artikulere sin kunnskap til andre.

Hvis vi skal generalisere fra denne spesielle vignetten til Frickers idé om identitetsmakt, hvilke forvrengende fordommer er i virksomhet i den sosiale forestillingsverdenen med henblikk på barn med nedsatt funksjonsevne? Dette vil selvsagt avhenge av funksjonshemmingen og den sosiale konteksten. Det kan medføre negative oppfatninger om *barn* som «irrasjonelle, med redusert evne til resonnering, mangelfulle eller ikke-eksisterende minner» (Carel & Gyorffy, 2014, s. 1256). Barn med nedsatt funksjonsevne vil kunne møte ulike former for stigmatisering, blant annet ved å bli betraktet som «uten kompetanse og agens» (Davis, 2004, s. 144; Davis & Watson, 2000), eller som «passive ofre som ikke er i stand til å treffe livsvalg» (Davis, 2013, s. 157; Middleton, 1999). Slike negative fordommer kommer fra en medisinsk sammenheng der vekten er lagt på å forstå hva disse barna ikke kan gjøre, heller enn på hvilke evner de faktisk har (Davis, 2004, s. 144). De springer også ut av en kapitalistisk idé om barndommen som en midlertidig periode av avhengighet før en økonomisk produktiv alder, noe som gjør barn med nedsatt funksjonsevne til et «sosialt problem» (Green, 2007, s. 151; Shakespeare & Watson, 1998).

Men som antydet gjennom Lilias' vignette, kan negative fordommer om barnets identitet også påvirke i hvilken grad *andre* familiemedlemmer gjennom assosiasjon blir betraktet som lite troverdige eller inkompetente.

I en studie av foreldre med barn med Bardet-Biedl-syndrom (som medfører fedme fra barndommen av, blindhet og sen kognitiv utvikling) oppga foreldrene som oftest helsearbeidere og fremmede som kilder til slik stigmatisering gjennom assosiasjon (Hamlington et al., 2015). Den sosiale stigmatiseringen av disse barna var rettet mot deres fedme, og dette førte indirekte til at foreldrene ble bedømt som «dårlige» (s. 5) og lite troverdige/samarbeidsvillige. Som en forelder forklarer:

> Jeg tror vi ble frustrerte fordi vi går til spesialister og leger, og de sier, vel, du må kutte ut disse matvarene, og jeg føler alltid at dette er en fordeling av skyld, der jeg føler at de enten ikke tror på meg eller at de tror vi ikke prøver (M/B10). (Hamlington et al., 2015, s. 5)

I tilfeller der barnet med nedsatt funksjonsevne blir betraktet som «et sosialt problem», kan foreldrene bli utsatt for fordommer når det gjelder deres vitnesbyrd om positive opplevelser, fordi de ikke er i tråd med generelle forventninger til deres «tragiske» omstendigheter (Barnett et al., 2003; Green, 2007). I slike tilfeller kan foreldrene gjennom assosiasjon bli tildelt et sykeliggjørende stempel som sier at de «fortrenger» eller er «overemosjonelle» (Ferguson, 2001; Green, 2007). Slik stempling kan dermed også føre til, eller forverre, eksisterende hermeneutisk urettferdighet, ved å stå i veien for foreldrenes arbeid med å skape mening i sine egne sosiale erfaringer. Foreldrene risikerer å identifisere seg selv med den negative sosiale rollen de er tildelt i den kollektive forestillingsverdenen som «triste og sørgende» (Broberg, 2011, s. 410; Green, 2007; Watermeyer, 2009). Denne «tragediediskursen» er dermed et godt eksempel på en forvrengning i de kollektive hermeneutiske ressursene. Den har også påvirket forskningen på familier med barn med nedsatt funksjonsevne, noe som har ført til «et svært skjevt syn på denne typen foreldregjerning» og «betydelige mangler i vår forståelse av den sosiale opplevelsen av funksjonshemming» (Green, 2007, s. 151).

Frickers begreper kan bidra til denne drøftingen av stigmatisering ved å løfte frem de spesifikt *epistemiske* konsekvensene som en slik stigmatisering fører med seg. Sosial stigmatisering kan påvirke den epistemiske statusen til barnet, det jeg vil kalle «førstepersons epistemisk skade», men også den til deres omsorgspersoner, «annenpersons epistemisk skade».

Epistemisk motstand

I lys av den foregående analysen – hva kan vi si om mulighetene for å yte motstand? Jeg skal drøfte hvordan Fricker tematiserer motstand, og hennes etiske anbefalinger for å motvirke epistemisk urettferdighet. Ved å trekke på Foucault utfyller jeg deretter hennes fremstilling ved å henlede oppmerksomheten mot det jeg kaller «den talendes motstand».

Både Fricker og Foucault er opptatt av «fornuftens sammenfiltring med sosial makt» (Fricker, 2007, s. 3). Hos Foucault ser vi slik sosial makt utøvd gjennom en subjektiveringsprosess: Med oppfinnelsen av «den gale» skapes det en bestemt subjektposisjon som gjenstand for et psykiatrisk, profesjonalisert kunnskapsregime. Som drøftet over er Fricker opptatt av identitetsmakt. Hun konkretiserer hvordan strukturelle aspekter av identitetsmakt spiller en rolle i en utveksling av vitnesbyrd, og hvordan dette i nærvær av negative sosiale fordommer kan føre til det Anderson (2012, s. 163) kaller *transaksjonelle* former for epistemisk urettferdighet, der en handlende utsetter en annen for urett.

Det er kanskje derfor Fricker i sin bok fra 2007 i første rekke retter sin løsning på epistemisk urettferdighet mot transaksjonsnivået. Hennes dyd av «rettferdighet i vitnesbyrd» krever at profesjonelle i omsorgssektoren spør seg selv: Er min bedømmelse partisk på grunn av en sosial fordom jeg har mot denne forelderen eller dette barnet? Utøvelse av «hermeneutisk rettferdighet» krever en lignende sosialt reflekterende bevissthet. Den profesjonelle omsorgsarbeideren bør ha i mente:

> det faktum at jeg ikke forstår ditt barn og ditt vitnesbyrd om ham, er ikke din feil, det er min; selv dine beste anstrengelser for å gjøre deg forstått mislykkes, ikke fordi de er uklare, men fordi jeg ikke er opplært til å forstå den typen språk ditt barn bruker, og din oversettelse av dette til meg. Den nåværende hermeneutiske sammenhengen gir meg ikke disse ressursene. (Jeg har reformulert Carel og Kidd (2014, s. 532) for mine formål.)

Hva dette betyr rent teoretisk, er at Fricker gir form til temaet motstand gjennom stipulering av de etiske dydene «rettferdighet i vitnesbyrd» og «hermeneutisk rettferdighet». Disse dydene gjelder *transaksjonelle* momenter av epistemisk utveksling mellom subjekter, mer enn å være et botemiddel for epistemisk urettferdighet på det strukturelle eller

kollektive plan. I tillegg er disse dydene ment som botemidler for tilhøreren, *ikke for den talende* (den enkelte talende eller det angjeldende fellesskapet).

Noen hevder derfor at Fricker «bringer marginaliserte fellesskaps agens og motstand til taushet» (McHugh, 2017, s. 274). Hennes idé om hermeneutisk urettferdighet fremstiller marginaliserte fellesskap som om de skulle være uten epistemisk agens og fullt ut dele den kollektive og symmetriske uvitenheten til de dominerende kunnskapsbærerne (cf. Mason, 2011, s. 298; McHugh, 2017, s. 274).

Ifølge Mason består Frickers problem i at hun blander sammen *kollektive* hermeneutiske ressurser med de som de facto er *dominerende* (cf. Mason, 2011, s. 300, min utheving). Hun overser det faktum at disse marginaliserte gruppene vil kunne ha ikke-dominerende hermeneutiske ressurser til sin disposisjon, og at disse vil kunne la dem yte motstand og skape mening i sine sosiale erfaringer *til tross for* tomrom eller forvrengninger i de kollektive hermeneutiske ressursene. Dette fører til at Fricker «risikerer å marginalisere og bringe til taushet de ikke-dominerende stemmene som fremstillingen hennes forsøker å forsterke» (Mason, 2011, s. 296).

Vår vignett fremhever et lignende poeng, selv om jeg mener dette mindre som en kritikk, og mer som et forslag til et tilleggspoeng. Frickers fremstilling omhandler ikke de ulike måtene de talende både kan yte og *faktisk* yter motstand på, annet enn å beskrive dem som mislykkede forsøk på å bli hørt. Dette er forståelig gitt Frickers fokusering på mangelfulle epistemiske praksiser og hennes forsøk på å legge det moralske ansvaret for denne urettferdigheten på tilhøreren (og på sosiale strukturer). Et utilsiktet utfall er imidlertid at man risikerer å feilaktig beskrive de gjeldende enkeltpersonene eller gruppen som innehavere av mindre agens enn de faktisk har.

I Foucaults beskrivelse av makt (som har mange fellestrekk med Frickers) blir imidlertid counter-conduct betraktet som en naturlig og nødvendig del av maktrelasjoner: «where there is power there is resistance» (Foucault, 1978, s. 95). Her er de maktesløse ikke uten makt. En mer riktig beskrivelse er at «deres makt og kunnskap har blitt fornedret og hindret» (Medina, 2011, s. 13).

Foucault definerer counter-conduct som «a struggle against the procedures implemented for conducting others» (Davidson, 2011, s. 28 som siterer Foucault, 2007, s. 201, 204). «Conduct» kan her henvise til aktiviteten med å styre andre, men også til den måten en person blir styrt eller styrer seg selv på. I det sistnevnte tilfellet betyr counter-conduct motstand gjennom reformulering av selvet.

Epistemisk motstand kan også ta en kollektiv form gjennom det han kaller «the insurrection of subjugated knowledges» (Foucault, 2003, s. 7). Dette er kunnskapsformer som blir plassert langt nede i hierarkiet av akademiske disipliner, eller som ikke anses for å være kunnskap i det hele tatt (Allen, 2017, s. 192), for eksempel den kunnskapen en psykiatrisk pasient besitter. Ved å skrive «counter-histories», for eksempel om moderne psykiatri, og ved å gi stemme til skjulte eller glemte samlinger av erfaringer, kan forskere utfordre eksisterende kunnskapsregimer (for eksempel medisinske klassifikasjonssystemer) og deres hegemoniske krav på å representere sannheten. Disse ulike individuelle og kollektive måtene å utøve counter-conduct på gjenspeiles i vignetten, i kunnskapsproduksjonen i denne artikkelen og i denne antologien mer generelt.

Counter-conduct mot den pedagogiske metoden benyttet for å styre Angus

Gjennom flere år brukte de ulike språk- og taleterapeutene eller pedagoger som arbeidet med Angus, en metode kalt «referanseobjekter» (OOR – objects of reference) for å styre utviklingen hans. Denne metoden var del av en såkalt total kommunikasjonstilnærming rettet mot «ikke-verbale barn», og besto av å benytte et konkret objekt, for eksempel en drikkekopp, for å representere handlingen «å drikke» for barnet. En terapeut foreslo å bruke en bordduk som et symbol for «hjemme». Men som Lilias forklarte:

> Det ville være umulig … å vite hva den bordduken representerte for Angus: «middag», «kjøkken» eller «katt» (katten lå ofte utstrakt over bordduken!) … (Liston, 2020b, s. 9)

For et seende barn ville en bordduk ha mening, fordi den ligger på et bord i kjøkkenet med et måltid plassert oppå. Det er usikkert hvilken mening

et barn med medfødt døvblindhet ville tillegge det taktile inntrykket av stoffet. Med andre ord: Angus' taktile prosess for tilskrivelse av mening var fullstendig fremmed for terapeuten. Ikke uventet viste Angus liten interesse. Han motsatte seg fysisk invitasjonen til å være med på spillet. Foreldrene hans, som i utgangspunktet var villige til å samarbeide, forsto at dette ikke ga noen mening for ham, og ga til slutt opp forsøket. Terapeuten tilskrev dermed foreldrenes vanskelige og lite samarbeidsvillige holdning skylden for at metoden mislyktes. Hun mente at Angus' mangel på interesse var et uttrykk for alvorlig kognitiv svikt.

Lilias var på sin side i stand til å tolke Angus' mangel på interesse *som en form for motstand* og *som et vitnesbyrd* om at metoden var mislykket. Hun var i stand til å se sønnen som kognitivt habil, men som ganske enkelt uten evne til å respondere på, eller vise interesse for, en pedagogisk tilnærming som tok utgangspunkt i evnene til seende og hørende barn.

> Jeg hadde min mammakunnskap, dette fungerte ikke. Dette er en av grunnene, og det finnes sannsynligvis andre grunner, og jeg håper at du da vil arbeide *med* meg, men nei, det ble oppfattet som at jeg var en mamma som ikke likte referanseobjekter.

Ved å yte motstand destabiliserer Lilias dermed det tradisjonelle styrkeforholdet mellom spesialisten som «kunnskapsbæreren» og familien som «ikke-kunnskapsbærere». Med sine spørsmål utfordrer hun et gitt språk- og kunnskapsregime og et profesjonelt hierarki.

Motstand er imidlertid også til stede hos pedagogen, som på sin egen måte motsetter seg det alternative epistemiske synspunktet (kunnskapsmodusen) som Lilias legger frem. Som antydet ovenfor synes det å ha foreligget både identitetsbaserte fordommer og mangel på en korrekt diagnose fra pedagogens side. Bedømmelsen foretatt av vår delvis fiktive terapeut/pedagog kan selvfølgelig ha blitt komplisert av dette tomrommet i de profesjonelle hermeneutiske ressursene («mangelen på døvblind-begrepet) som ikke er hennes skyld. Videre utøver hun bare sin sosiale rolle innenfor velferdsstatens disiplinære orden, der helse-, eller omsorgsarbeidere er epistemisk privilegerte på «berettigede og uberettigede måter» (Carel & Kidd, 2014, s. 530). Til tross for en viss grad av berettigelse er

det likevel ikke vanskelig å få øye på en pastoral dimensjon i denne samhandlingen, ved at terapeuten krever tilgang til Lilias' og Angus' interne motivasjon, og forlanger overholdelse av sine metoder i bytte for hjelp. I dette perspektivet blir Lilias' motstand *ikke* betraktet som en verdifull og naturlig del av styrkeforholdet. Tvert imot, protesten hennes blir avvist og ansett som et tegn på at hun er et vanskelig individ, «en mamma som ikke likte referanseobjekter».

Counter-conduct mot subjektivering og språk- og kunnskapsregimer

Lilias' protest viser en form for counter-conduct også i en annen forstand, nemlig med henblikk på bredere relasjoner av subjektivering. Etter at sønnen hennes flyttet hjemmefra for noen år siden, har hun utdannet seg ved å delta på internasjonale konferanser og ta studier om døvblindhet på mastergradsnivå i Nederland. Hun har gjennomført en intervensjonsstudie (see Liston, 2020a) ved sønnens skole, der hun introduserte «det døvblinde konseptet» og overtalte sønnens omsorgspersoner til å befatte seg med ideen om kroppslig taktil kommunikasjon. Videre overtalte hun Angus' omsorgspersoner til å ikke lenger betrakte hennes sønn som «en ikke-verbal person», men derimot som «en person som i alle sine bevegelser og gester representerer et enormt kommunikativt potensial». I dag er Lilias ansatt på sønnens skole for å undervise jevnlig om kommunikasjon og døvblindhet.

Med andre ord, hvis vi ser på hennes utvikling over tid, har Lilias utfordret subjektiveringen av sønnen som «en ikke-verbal person» som mangler evne til å avgi vitnesbyrd. Ved hjelp av sin kunnskap om døvblindhet har hun lykkes i å gi ham en ny («usvekket») subjektposisjon som en troverdig epistemisk agent, «som en person som i alle sine bevegelser og gester representerer et enormt kommunikativt potensial».

I tillegg har hun motsatt seg sin egen subjektivering som «bare en mamma». I begynnelsen lyktes hun dårlig, og til tross for sine protester opp gjennom årene utviklet hun et dårlig selvbilde og følte at hun ikke ble anerkjent som kunnskapsrik når det gjaldt omsorgen for sønnen. Etter å ha tatt utdanning utenlands har hun imidlertid lykkes i å skape en ny

epistemisk status for seg selv: ikke lenger «bare en mamma», ikke lenger «bare intuitiv kunnskap» og «med 'ikke-ordet' alltid tatt med».

> Plutselig snakket jeg de profesjonelles språk, og plutselig begynte de å høre på meg.

Lilias har dermed en mangefasettert relasjon til de eksisterende kunnskapsregimene. Hun har motsatt seg et pedagogisk kunnskapsregime som subjektiverer Angus til en «ikke-verbal person», mens hun bruker et regime fra et annet område (studier av døvblindhet) til å skape nye subjektposisjoner både for Angus og for seg selv. Dette funnet stemmer overens med en studie av Farrugia, som viser at foreldre utfordrer assosiasjonsstigmatisering ved å bruke medisinske, eller pedagogiske, kategorier. Ved å definere barnet sitt som «innenfor autismespekteret» kan de fjerne stigmatiseringen som «dårlige foreldre» og skape en usvekket subjektposisjon for seg selv (2009, s. 1025).

Hvis vi går tilbake til vignetten, kan vi se at Lilias over tid har vært oppfinnsom med å omformulere seg selv og sin posisjon. Dette stemmer overens med Foucaults forståelse av counter-conduct som produktiv, ikke bare som en nekting av å følge ordre: «If resistance were nothing more than the reverse image of power, it wouldn't resist» (Davidson, 2011, s. 27). Hun har funnet en ny posisjon i styrkeforholdet, og kanskje til og med omdefinert det epistemiske styrkeforholdet som sådan. I stedet for å betrakte mødre som «emosjonelle» og som «ikke-kunnskapsbærere» viser hun at de er kunnskapsrike. Strategien hennes har imidlertid også en ulempe:

> Så jeg snakket ikke lenger som [i helse-og omsorgsarbeidernes øyne] en bekymret mor som ikke fikk den støtte hun trengte, og som var svært engstelig for utviklingen hans, og så videre. Plutselig var jeg i stand til, og dette utviklet seg langsomt, men … plutselig bruker jeg et mer formelt språk, og det gir meg troverdighet.
>
> (…) Det gjør meg til en person som det kanskje er verdt å lytte til. Og slik burde det ikke være. En del av de profesjonelles hjelperrolle består i å erkjenne at foreldre har en utrolig masse verdifullt å komme med. Men de kommer med det i et språk som er mindre formelt og mer følelsespreget enn det de profesjonelle ville brukt.

Selv om den i utgangspunktet var produktiv og nyskapende, risikerer hennes counter-conduct å bli reintegrert inn i status quo. Lilias blir nå tatt alvorlig, ikke fordi hun har hevet den epistemiske statusen til foreldre som kategori, men fordi hun selv har blitt en profesjonell. I stedet for å utfordre det tradisjonelle epistemiske status quo vil dette kunne forsterkes.

Det dette viser, er at motstandsarbeidet aldri stopper opp eller er over én gang for alle. På samme måte som makt er motstand av ubestandig og spredt natur. I dette henseende, og som en slags konklusjon, kan vi trekke viktige skiller vedrørende *hvor* og *hvordan* motstanden skjer. Som Davidson (2011, s. 29) forklarer: «Et styrkeforhold kan ligge innebygd i et fysisk miljø, en sosial konfigurasjon, et atferdsmønster, en kroppslig gest, i en bestemt holdning, i en livsform». Fordi alle disse elementene kan påvirke enkeltpersoners handlingsfelt, kan motstanden komme fra ulike steder og utøves med ulike midler.

Slike nyanser er spesielt viktige for familier med barn som uttrykker seg gjennom en rekke av andre modaliteter enn, eller i tillegg til, talt språk (dette gjelder for funksjonshemminger som autisme, døvhet og kognitive forstyrrelser). Helse- og omsorgspersonell risikerer å overse disse barnas agens dersom de ikke gjør seg kjent med uttrykksformer innenfor flere modaliteter. I tilknytning til dette risikerer de å misforstå de primære omsorgspersonene dersom de ikke erkjenner at det å forstå disse barnas kognitive og kommunikative evner krever en dypt kontekstuell hverdagskunnskap, noe som gir foreldrene en særstilling. Det er derfor viktig å være sensitiv overfor motstandens opprinnelsessted og modalitet.

Når det gjelder opprinnelsessted, finnes motstanden i vår vignett i forholdet mellom forelderen og omsorgsarbeiderne, i Lilias' «vanskelige» holdning og Angus' kroppslige atferd i kommunikasjonen med terapeuten. Med henblikk på modaliteter representerer Angus' delvise tilbaketrekning fra den kommunikative samhandlingen en fysisk form for motstand som kan fanges opp av det McHugh (2017, s. 272 ff.) kaller epistemisk separatisme, dvs. nekting av å inngå i dialog eller være med på spillet. Andre strategier som hun nevner, er blant annet å inngå strategiske allianser med andre personer eller grupper (vanligvis grupper av likesinnede eller fora for foreldre), eller for det tredje, og det som også var

relevant i Lilias' tilfelle, å lære seg å bruke de epistemiske ferdighetene til den dominerende gruppen. Til sist, og fjerde, kan vi legge til strategien med å «bli en hybrid». Lilias har lykkes i å tilegne seg de språklige trekkene til den dominerende gruppen, noe som samsvarer med den tredje strategien som nevnt ovenfor, opp til et punkt der hun har blitt en hybrid: både en mor og en instruktør.

Riktignok har dette både en temporal og en strukturell dimensjon. Counter-conduct kan resultere i, eller være et resultat av, en oppbygging (eller nedbryting) av mange momenter av motstand gjennom en rekke sosiale situasjoner. Vi ser dette demonstrert i Lilias' fortelling, der den samlede virkningen av alle disse tidligere momentene av motstand først nylig har blitt følbar (hun føler seg ikke lenger som «bare en mamma»). Videre avhang det vellykkede utfallet av hennes motstand av hvorvidt omsorgsprofesjonene i denne bestemte institusjonelle sammenhengen ville akseptere hennes og Angus' alternative subjektposisjon. Hvorvidt motstanden er «vellykket» eller «mislykket», bør derfor ikke bedømmes ut fra, eller avhenge av, bare ett moment av transaksjonell samhandling. Vi må også se på det som skjer før og etter samhandlingen, og også det som skjer i andre sammenhenger. Dette stemmer overens med Medinas argument om at en analyse av epistemisk urettferdighet krever en helhetlig tilnærming, fordi den i sin natur er sosialt og temporalt utstrakt (Allen, 2017, s. 189; Medina, 2013, s. 59). På samme måte må også motstanden analyseres gjennom en temporalt og sosialt utstrakt tilnærming.

Konklusjon

Hvor og med hvilke midler er det motstand skjer i vårt moderne samfunn, og med hvilke mål? Jeg har tilnærmet meg disse spørsmålene gjennom en drøfting av motstand mot epistemisk urettferdighet i situasjonen til en familie med et barn med nedsatt funksjonsevne. Jeg hevdet at familier med ansvar for medlemmer med nedsatte funksjonsevner er dobbelt sårbare for fordommer mot deres vitnesbyrd: Negative fordommer, som å representere «en tapt sak», «et sosialt problem» eller «mangle agens», kan skade troverdigheten ikke bare til barnet med nedsatt funksjonsevne (det jeg kaller førstepersons epistemisk skade). Men det kan

også skade troverdigheten til deres primære omsorgspersoner, som gjennom assosiasjon vil kunne bli forhåndsdømt som «lite samarbeidsvillige», «dårlige foreldre» eller «vanskelige» (det jeg kaller annenpersons epistemisk skade). Videre er disse familiene sårbare for hermeneutisk urettferdighet, fordi mange aspekter av deres erfaringer er vanskelige å forstå, på grunn av mangler i eller forvridninger av de kollektive hermeneutiske ressursene. I vignetten omfatter dette mangelen på et ord og begrep av døvblindhet og en forståelse av en taktil måte å være i verden på. I den generelle forskningen er «tragediediskursen» (Broberg, 2011) et godt eksempel på en strukturell forvridning i de kollektive hermeneutiske ressursene som er til hinder for en positiv meningsskaping for disse familiene.

I en virkelig sammenheng av epistemisk urettferdighet så vi videre at familier kan yte motstand. Synliggjøring av den talendes motstand utfyller Frickers rammeverk og muliggjør en utforskning av de strategiene som brukes i motstanden. I vignetten er denne motstanden lokalisert i kroppslige reaksjoner og i foreldrenes protester mot de eksisterende profesjonelle omsorgsrelasjonene. Den manifesterer seg i en «vanskelig» holdning, i språklig imitasjon, ved å melde seg ut av dialogen, eller ved å bli en hybrid. Denne motstanden kan være rettet mot bestemte koder for profesjonell atferd eller bredere relasjoner av subjektivering. Oversatt til stigmatiseringsforskningens vokabular kan vi forstå Lilias' (pågående) anstrengelser for å skape seg en «usvekket» identitet for seg selv og sin sønn (Farrugia, 2009, s. 1015). Kollektive strategier for counter-conduct kan også ta sikte på produksjon av undertrykkede former for kunnskap, og i denne artikkelen og denne antologien betyr dette å gi en stemme til foreldres eller andre sårbare gruppers epistemiske posisjon og erfaringer. En fortolkning av vignetten i lys av Foucaults begrep om counter-conduct viste (a) hvordan både taleren og tilhøreren kan oppvise motstand, (b) at studien av det krever en temporalt og sosialt utstrakt tilnærming, og (c) at counter-conduct kan bli reintegrert i styrkeforholdet. Det er mitt håp at denne artikkelen kan inspirere foreldre til å sette navn på former for epistemisk urettferdighet som de møter, men også gjøre dem oppmerksomme på de epistemiske strategiene som *er* tilgjengelige for dem.

Referanser

Allen, A. (2017). Power/knowledge/resistance: Foucault and epistemic injustice. I I. J. Kidd, J. Medina & G. Polhaus Jr. (Red.), *The Routledge handbook of epistemic injustice* (1st. utg., s. 187–194). Routledge.

Anderson, E. (2012). Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social Epistemology*, *26*(2), 163–173. https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652211

Barnett, D., Clements, M., Kaplan-Estrin, M. & Fialka, J. (2003). Building new dreams: Supporting parents' adaptation to their child with special needs. *Infants and Young Children*, *16*(3), 184–200. https://doi.org/10.1097/00001163-200307000-00002

Bowen, J. R. (2007). *Why the French don't like headscarves: Islam, the state, and public space*. Princeton University Press.

Broberg, M. (2011). Expectations of and reactions to disability and normality experienced by parents of children with intellectual disability in Sweden. *Child: Care, Health and Development*, *37*(3), 410–417.

Carel, H. & Gyorffy, G. (2014). Seen but not heard: Children and epistemic injustice. *Lancet*, *384*(9950), 1256–1257. https://doi.org/10.1016/s0140-6736(14)61759-1

Carel, H. & Kidd, I. J. (2014). Epistemic injustice in healthcare: A philosophial analysis. *Medicine, Health Care and Philosophy*, *17*(4), 529–540. https://doi.org/10.1007/s11019-014-9560-2

Chang, H. (2016). Individual and collaborative autoethnography as method. I S. H. Jones, T. E. Adams & C. Ellis (Red.), *Handbook of autoethnography* (s. 107–122). Routledge.

Davidson, A. I. (2011). In praise of counter-conduct. *History of Human Sciences*, *24*(4), 25–41. https://doi.org/10.1177/0952695111411625

Davis, J. (2004). Disability and childhood: Deconstructing the stereotypes. I J. Swain, S. French, C. Barnes & C. Thomas (Red.), *Disabling barriers – enabling environments* (2nd. utg., s. 142–148). Sage.

Davis, J. (2013). Disability and childhood: A journey towards inclusion. I J. Swain, S. French, C. Barnes & C. Thomas (Red.), *Disabling barriers – enabling environments* (3rd. utg., s. 157–164). Sage.

Davis, J. & Watson, N. (2000). Disabled children's rights in every day life: Problematising notions of competency and promoting self-empowerment. *The International Journal of Children's Rights*, *8*(3), 211–228. https://doi.org/10.1163/15718180020494622

Farrugia, D. (2009). Exploring stigma: medical knowledge and the stigmatisation of parents of children diagnosed with autism spectrum disorder. *Sociology of Health & Illness*, *31*(7), 1011–1027. https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2009.01174.x

Ferguson, P. M. (2001). Mapping the family: Disability studies and the exploration of parental response to disability. I G. L. Albrecht, Seelman, K. D., Bury, M. (Red.), *Handbook of disability studies* (s. 373–395). SAGE Publications.

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality volume 1: An introduction*. Random House.

Foucault, M. (2003). *Society must be defended. Lectures at the Collège de France 1975–1976*. Picador.

Foucault, M. (2007). *Security, territory, population*. Palgrave Macmillan.

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

Fricker, M. (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. I I. J. Kidd, J. Medina & G. Polhaus Jr. (Red.), *The Routledge handbook of epistemic injustice* (1st. utg., s. 53–60). Routledge.

Goffman, E. (1968). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Penguin.

Gray, D. E. (2002). 'Everybody just freezes. Everybody is just embarrassed': Felt and enacted stigma among parents of children with high functioning autism. *Sociology of Health & Illness*, *24*(6), 734–749. https://doi.org/10.1111/1467-9566.00316

Green, S., Davis, C., Karshmer, E., Marsh, P. & Straight, B. (2005). Living stigma: The impact of labeling, stereotyping, separation, status loss, and discrimination in the lives of individuals with disabilities and their families. *Sociological Inquiry*, *75*(2), 197–215. https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.2005.00119.x

Green, S. E. (2003). "What do you mean 'what's wrong with her?'": Stigma and the lives of families of children with disabilities. *Social Science & Medicine*, *57*(8), 1361–1374. https://doi.org/10.1016/S0277-9536(02)00511-7

Green, S. E. (2007). "We're tired, not sad": Benefits and burdens of mothering a child with a disability. *Social Science & Medicine*, *64*(1), 150–163. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2006.08.025

Hamlington, B., Ivey, L. E., Brenna, E., Biesecker, L. G., Biesecker, B. B. & Sapp, J. C. (2015). Characterization of courtesy stigma perceived by parents of overweight children with Bardet-Biedl syndrome. *PLoS One*, *10*(10), 1–9. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0140705

Kidd, I. J. & Carel, H. (2017). Epistemic injustice and illness. *Journal of Applied Philosophy*, *34*(2), 172–190. https://doi.org/10.1111/japp.12172

Kidd, I. J. & Carel, H. (2018). Healthcare practice, epistemic injustice, and naturalism. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, *84*, 211–233. https://doi.org/10.1017/S1358246118000620

Lid, I. M. (2013). *Universell utforming: Verdigrunnlag, kunnskap og praksis*. Cappelen Damm Akademisk.

Liston, L. M. (2020a). *How to become a bridge, not a barrier: Building peer relationships for a young man with congenital deafblindness using multiparty interactions in the tactile modality* [Master thesis] University of Groningen.

Liston, L. M. (2020b). *Learner's report* [University of Groningen].

Mason, R. (2011). Two kinds of unknowing. *Hypatia*, *26*(2), 294–307. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01175.x

McHugh, N. A. (2017). Epistemic communities and institutions. I I. J. Kidd, J. Medina & G. Polhaus Jr. (Red.), *The Routledge handbook of epistemic injustice* (1st. utg., s. 270–278). Routledge.

Medina, J. (2011). Toward a Foucaultian epistemology of resistance: Counter-memory, epistemic friction, and guerrilla pluralism. *Foucault Studies*, 9–35.

Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and the social imagination*. Oxford University Press.

Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice. I I. J. Kidd, J. Medina & G. Polhaus Jr. (Red.), *The Routledge handbook of epistemic injustice* (1st. utg., s. 41–52). Routledge.

Middleton, L. (1999). *Disabled children: Challenging social exclusion*. Wiley-Blackwell.

Nafstad, A. V. & Rødbroe, I. B. (2015). *Communicative relations. Interventions that create communication with persons with congenital deafblindness.* Materialcentret.

Rødbroe, I. & Janssen, M. (2007). Communication and congenital deafblindness. II: Contact and social interaction. *VCDBF, Denmark & Viataal, The Netherlands*.

Shakespeare, T. & Watson, N. (1998). Theoretical perspectives on research with disabled children. I C. Robinson & K. Stalker (Red.), *Growing up with disability* (s. 13–27). Jessica Kingsley.

Tremain, S. (2017). Knowing disability, differently. I I. J. Kidd, J. Medina & G. Polhaus Jr. (Red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (1st. utg., s. 175–183). Routledge.

Watermeyer, B. (2009). Claiming loss in disability. *Disability & Society*, *24*(1), 91–102. https://doi.org/10.1080/09687590802535717

KAPITTEL 2

Kjønn, makt og motmakt

Marta Maria Espeseth
Frelsesarmeen

Abstract: This chapter studies an embodied and gendered counter-conduct developed within a minority religious culture, but still in opposition to this culture. The material used is historical and biographical, with small glimpses of the life and work of Othilie Tonning (1865–1931), a prominent Norwegian social reformer, feminist, and Salvation Army officer. Before she went through a religious conversion and joined the Salvation Army, she was a radical freethinker and suffragette, smoked cigars and cut her hair short. After her conversion, she threw away the cigars but kept her hair short for the rest of her life. That was not popular, neither in the Salvation Army nor society in general in the late nineteenth and early twentieth centuries. This story is then discussed with theories of gender and religion, especially Judith Butler's theory of performativity and her rethinking of vulnerability and resistance. Tonning's counter-conduct, the close-cropped hairstyle, androgynous features, and masculine uniform, disturbs the relationship between the religious and the secular, as it disturbs and changes the interpretation of gender. The normative point is that this disturbance creates open spaces of hope for human inclusion and diversity.

Keywords: religion, gender, performativity, resistance, biography, Salvation Army

Kvindelige officerer tillades ikke at klippe sit haar for at efterligne mænd, ligesaalidt som mænd tillades at dele sit haar for at efterligne kvinder.

—William Booth (1829–1912)
i *Ordrer og regler for feltofficerer* (1910, s. 60)

Sitering: Espeseth, M. M. (2022). Kjønn, makt og motmakt. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 2, s. 43–66). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch2

> *Allerede som barn syntes hun (Othilie Tonning) at guttene var privilegert på mange måter. Hun forstod for eksempel ikke hvorfor de skulle ha så meget mer bekvemmere klær. Engang fikk hun da også drevet gjennom at der i hennes jakke ble laget – hva hun i sitt barnespråk kalte «innbyrdes» lommer – d.v.s. innvendige. Slike hadde hun like god bruk for som guttene.*
>
> *Det korte håret beholdt hun hele sitt liv. Det brakte henne mange spottende tilrop – det var jo ikke moderne den gang. I Frelsesarmeen var det heller ikke velsett.*
>
> —Bertha Nicolaisen (1870–1958) i den første biografien om Othilie Tonning (1940, s. 8)

Dette kapittelet skal handle om motstand som er kroppsleg og kjønna. Eg vil drøfte korleis kroppslege uttrykk og praksisar uroar det vante og innlærte, blir møtt med undring og redsle, restriksjonar og marginalisering. Dette uventa og uroande har sin eigen dynamikk, og kva slags motmakt er det som vert sett i spel? Eg vil peike på ein kroppsleg og kjønna motstandspraksis som oppstår i ein religiøs kontekst, og eg vil diskutere om ikkje også religion kan vere ein utløysande faktor som i alt sitt tvisyn kan danne håp og opne rom for inkludering og større menneskeleg mangfald.

I boka spør vi om det finst motstandspraksisar bortanfor det etablerte, ved sida av politiske organiseringar og sosiale nettverk. Tradisjonen etter Foucault handlar om å studere korleis disiplinering og kontroll, med opphav i utøvd pastoralmakt i mellomalderklosteret, også finst i nye og meir fordekte former innafor moderne velferdsinstitusjonar, religiøse så vel som sekulære. Vi studerer korleis tradisjonen etter Foucault også peiker på stader og praksisar der den kontrollerande og disiplinerande pastoralmakta møter motstand. Den nye og korrigerte pastoralmakta er ei motmakt som kjempar for verdien av den eigne stemma og dei eigne romma. Denne motmakta kan utspele seg på uventa stader, i det vanlege livet, i det kroppslege og relasjonelle.

Eg vil drøfte temaet ved hjelp av eit historisk og biografisk materiale om den sosialpolitiske entreprenøren, kvinnesakskvinna og frelsesarméleiaren Othilie Tonning (1865–1931). Materialet hentar eg frå doktorgradsarbeidet mitt om Tonning. Undervegs i dette arbeidet har eg publisert artiklar der eg har lese det biografiske materialet saman med rom- og kjønnsteori. Michel Foucault si tenking har, mellom andre, danna forståingsramme og gjeve viktig motstand. Denne artikkelen vil vere ei vidareføring av dette arbeidet, med utprøving av teoretiske element som inngår i det mangfaldige kjønnsperspektivet eg søkjer i møte med Othilie Tonnings liv og gjerning (sjå Espeseth, 2013, 2017, 2018, 2019).

Problem og metode

Tonnings liv kan lesast som ein kontinuerleg motstandspraksis, kroppsleg, kulturelt, religiøst og sosialt, og dei to sitata i starten av kapittelet syner korleis regelverket i den tidlege Frelsesarmeen sette nokre standardar for hårfrisyren til uniformerte kvinner og menn. I det andre sitatet får vi eit glimt av ei aktiv og bestemt lita jente som trumfar gjennom at også ho vil ha lommer i jakka si, på same vis som gutane. Siste del av sitatet syner den vaksne frelsesarméoffiseren som livet ut insisterer på kortklipt hår. Det provoserte tradisjonelle oppfatningar om kva som var kvinneleg og sømeleg, i sekulære så vel som i religiøse samanhengar, Frelsesarmeen inkludert. Dei to sitata syner også korleis kjønn er noko vi markerer med teikn som hår og klede, og noko vi forhandlar om. Othilie Tonning forhandla seg fram til jakke med lommer, og til kortklipt hår, trass i at desse teikna braut med reglar og konvensjonar for korleis kvinner skulle te seg og kle seg.

Spørsmålet som skal styre den vidare framstillinga, er korleis vi kan forstå Othilie Tonnings kroppslege og kjønna motstandspraksis. Kva slags praksis var det, og korleis spelte den seg ut? Det er spesielt interessant at Othilie Tonning med sin kroppslege praksis, med den kortklipte hårfrisyren, ikkje berre skaper uorden i oppfatningar om kjønn, men også i oppfatninga av kva som er religiøst og kva som er sekulært.

Eg skal utdjupe og kontekstualisere nokre utsnitt frå materialet mitt, og eg vil drøfte det ved hjelp av Judith Butlers teori om performativt

kjønn. Slik vonar eg å tilføre noko til den store samtalen om korrigert pastoralmakt som motmakt i kampen for verdien av den eigne stemma og dei eigne romma. Kjønnsperspektivet eg søkjer å etablere, har både biologiske, psykologiske, strukturelle, historiske, sosiale og kulturelle lag. Eg legg til grunn at kjønn er både biologisk og sosialt, at det speler seg ut i kulturelle konstruksjonar, i språk og handling. Sitatet frå William Booths ordrar og reglar syner eit ønske om å etablere universelle og stabile kjønnskategoriar i den hierarkiske maktstruktur han rådde over. Dei små glimta frå Bertha Nicolaisens Tonning-biografi syner korleis denne maktstrukturen vart utfordra frå innsida, av ei kvinne med kortklipt hår.

I det følgjande skal eg gje eit kort biografisk riss av Othilie Tonnings liv og gjerning. Deretter vil eg utdjupe Judith Butlers teori om performativt kjønn og korleis ho har inkorporert denne i ein større normativitet, ein kroppsleg forankra ikkje-valdsetikk som bygger på sårbarheit, relasjonalitet og ansvar. Eg vil også syne korleis Johan Lundin og Fredrik Nilsson har nytta seg av Butlers teori om performativt kjønn i studiar av



Frelsesarmeens arkiv (1904). Fotografi av major Othilie Tonning. Stryk

modernitet og sekularitet med Frelsesarmeen som døme. Med dette som grunnlag vil eg så hente fram nokre døme på korleis Othilie Tonning sjølv spelte ut kjønn, i spenningsfeltet mellom individ, organisasjon og samfunn, og drøfte korleis denne praksisen kan tenkjast som kamp for verdien av den eigne stemma og dei eigne romma, som motstand, motmakt og korrigert pastoralmakt.

Biografisk riss

Ein viktig historisk kontekst for etableringa av Frelsesarmeen i Noreg er «det moderne gjennombrotet», med vekt på det frie mennesket, fornufta og framsteget (Østerberg, 2001). Med moderniteten kom også «den nye kvinna» til syne og tok seg veg inn i nye rom og roller, og det religiøse landskapet var i omforming (Sjå t.d. Breistein, 2010 og 2012; Tønnessen, 2013). Religionen vart utfordra av naturvitskap og samfunnskritikk, litteratur, filosofi og kvinnesak. Luthersk kristendomstradisjon og statskyrkjeleg hegemoni måtte også bryne seg på nye frikyrkjelege og lågkyrkjelege vekkingsrørsler, og Frelsesarmeen var ei av desse (Elstad, 2008; Lein, 1981).

Som middelskoleelev og kontordame i Stavanger i 1880-åra, var Othilie Tonning ei av «dei nye kvinnene» som tok i bruk tradisjonelle maskuline uttrykk som å røyke sigar og klippe håret kort. Ho søkte til radikale miljø der ein las moderne litteratur, diskuterte samfunnsspørsmål og tok avstand frå religion. Då Frelsesarmeen kom til Stavanger i 1890, opplevde ho som opprørsk fritenkjar og kvinnesakskvinne ei gjennomgripande religiøs omvending, slutta seg til frelseshæren og fekk heilt frå starten ein sentral posisjon i etablering og utvikling av Frelsesarmeen i Noreg.

Frå 1898 var Tonning ein markant leiar for Frelsesarmeens sosiale arbeid, frå 1904 til 1931 for avdelinga som vart kalla *Kvinners sosiale arbeid*. Den internasjonale Frelsesarmeen valde etter kvart å organisere det sosiale arbeidet etter kjønn. Menns sosiale arbeid tok seg av herberge for heimlause menn, rusomsorg, fengselsarbeid og arbeidstiltak som gardsbruk, vedhoggeri og innsamling av filler og papir. Under Tonnings leiing vart *Kvinners sosiale arbeid* den mest autonome avdelinga innan Frelsesarmeen, med flest tilsette og størst budsjett, og med ei tydeleg

røyst i utforminga av den tidlege norske velferdsstaten. I Tonnings leiartid etablerte *Kvinners sosiale arbeid* nærmare 70 sosiale institusjonar og tiltak. Slumstasjonane og redningsheimen var dei første, og frå dei vaks det fram barnekrybber, barneherberge og barneheimar, feriekoloniar, mødreheimar og adopsjonsformidling, heimeindustri med reisande salsrepresentantar, spedbarnskontroll og mjølkesentral, pensjonat for kvinnelege fabrikkarbeidarar og gamleheimar. Desse etableringane fann ofte stad etter forhandlingar med kommune og anna offentleg myndigheit, og i materialet mitt finst mange døme på at både kommunar, kvinnesaksforeiningar og fabrikkeigarar har teke kontakt med Tonning for hjelp til å etablere betre velferdstilbod mot å stille hus til rådvelde for Frelsesarmeens slumsøstrer (Berg, 1986; Espeseth, 2021; Seip, 1984).

Othilie Tonning hadde framståande strategiske evner. Ho «las» samfunnet og dei sosiale spørsmåla i samtida, ho spreidde kunnskap i skrift og tale, bygde nettverk og arbeidde politisk for å møte fattigdomsutfordringane i samtida. I tre valperiodar, frå 1908 til 1916, sat ho i Kristiania bystyre. Slik var ho mellom dei første kvinnene i norsk kommunestyrepolitikk. Første valperioden representerte ho Avholdspartiet, dei to neste partiet Venstre. Dei strategiske evnene gav seg til dømes utslag i at ho etablerte julegrytetradisjonen i Noreg, ho tok initiativet til julegrana på Universitetsplassen i Oslo, og ho sørgde for at Frelsesarmeens slumsøstrer fekk kollektere utanfor vallokala ved kommune- og stortingsval frå 1912 (*Aktstykker fra Kristiania kommune 1908–1915*; *Faklen* 1913/1). Dermed plasserte ho både Frelsesarmeen og appellen om å ta ansvar for dei fattige i det offentlege medvitet, på strategiske stader i byrommet, på offentlege stader knytt til kunnskapsdanning og demokrati. Ein kan gjerne seie at det offentlege rommet var Othilie Tonnings scene, og ved å utøve kjønn slik ho gjorde, fekk bodskapen hennar tyngd.

Kjønnstrøbbel og performativitet

Judith Butler skriv i tradisjonen frå Foucault om performativt kjønn, i den banebrytande boka *Gender Trouble* som kom i 1990. Kjønn er ikkje noko vi er, men noko vi gjer, og når vi gjer kjønn på måtar som går på tvers av dei etablerte forventningane, så skaper det trøbbel og uro. Butler

problematiserer omgrepa biologisk kjønn (sex) og sosialt kjønn (gender). Vi kan ikkje, meiner Butler, skilje biologisk kjønn frå sosialt kjønn. Kroppen er, ifølgje Butler, korkje ei bok med blanke ark som vi skal skrive historia inn i, eller ein materie som kan skiljast frå menneskas meiningsskapande praksisar. Når vi ikkje kan skilje det sosiale kjønnet frå det biologiske, er det fordi korkje kroppen eller språket kan skape meining utan kvarandre. Butler har provosert så vel homorørsla som kvinnerørsla, intellektuelle feministar så vel som religiøse høgrepopulistiske miljø. Kritikken mot henne har gått på at ho opphevar kjønnskategoriane mann og kvinne, og at ho fornektar at det finst mannskroppar og kvinnekroppar. Dermed vert teorien livsfjern og språkfiksert, og han fornektar røyndommen. Det fører igjen til ei distansert og teoretiserande haldning til kvinners og menns levde liv i den verkelege verda, meiner nokre av kritikarane hennar, mellom dei Torill Moi (Moi, 2014; sjå også Økland, 2011).

Butler har utvikla teoriane sine etter *Gender Trouble*, og tenkinga om kjønn har teke nye og normative vegar. Kjønn er eit spørsmål om liv og død, og det kan vere farleg å vere i brotflater der faste kjønnsordningar er sett i rørsle. Eit nøkkeltema i Butlers forfattarskap handlar om det menneskelege og monstrøse ved å tre inn i gjenkjennelege diskursar om kjønn. Diskursive normer for kjønn kan skape rammer for eit trygt og godt liv for nokre, medan for andre går det menneskelege tapt. Med andre ord, klare, gjenkjennelege og ryddige kjønnskategoriar skaper ro og orden, men også trongare rom. Uklare og rotete kategoriar skaper uorden og frykt, men også større rom. Framande uttrykk for kjønn vert oppfatta som monstrøse og trugande. Når det menneskelege vert monstrøst, dehumanisert, er livet truga. Det tel ikkje lenger, og det treng ikkje lenger sørgast over (Butler, 2016 og 2020; Svendsen, 2020).

Tretti år etter *Gender Trouble* har Judith Butler utvikla ein ikkjevaldsetikk basert på menneskeleg sårbarheit, relasjonalitet og ansvar. Den grunnleggjande erkjenninga av at vi lever i kraft av ein relasjonell vev av band som vi ikkje kan skade utan samstundes å skade oss sjølve, er grunnlaget for mellommenneskeleg ansvar og etikk hos Butler. Vi er ansvarlege i kraft av vår sårbarheit og våre relasjonar, og vår relasjonelle

sårbarheit inneber også at menneske utøver vald mot kvarandre. Denne tenkinga tek Butler med seg når ho diskuterer samtidspolitiske problemstillingar, det vere seg terroråtaket på USA 11. september 2001, staten Israels maktbruk overfor palestinarane og demonstrasjonane på Tahrirplassen i Kairo 2010 (Svendsen, 2020).

Butlers utvikling av ein ikkje-valdsetikk bygd på relasjonalitet, ansvar og sårbarheit er altså ikkje eit brot med tenkinga i *Gender Trouble*, men ei vidareføring og utviding som også syner kor viktig det er å motsetje seg tronge kjønnskategoriar. Ein hovudtanke hos Butler er at når vi ønsker å definere kjønn, når vi ønsker å definere andre menneske, så gjer vi rommet lite for den eller dei det gjeld. Slik eg ser det, er ikkje hovudpoenget hos Butler å oppløyse kjønnskategoriane, utslette kjønnsidentitet eller fornekte at det finst kvinner og menn, men å setje dei i spel, og slik skape rom for rørsle, liv og sårbarheit.

Religion, kjønn og performativitet

Dei to svenske forskarane Fredrik Nilsson og Johan Lundin har nytta seg av Butlers teori om performativt kjønn når dei har studert korleis kjønn vert utøvd og forhandla i skjeringspunktet mellom religion og modernitet. Dei spør om det ikkje er ei forenkling når religion vert sett opp som ei motsetning til sekularisering og modernitet. Modernitet vert sett på som nytenking, endring og skiftande identitetar, religion som konservering, tradisjon og stabilitet. Lundin og Nilsson meiner at religion også kan sjåast som ein katalysator for modernitet der ulike former for maskulinitet og feminitet vert utøvd gjennom gjentekne forhandlingar. Moderniteten som braut gjennom mot slutten av det nittande hundreåret, innebar at identitetar endra seg og individ vart sett i rørsle. Det vart særs synleg med *The Salvation Army*, som oppstod i England i 1879, spreidde seg til USA og Australia 1880 og til Sverige som Frälsningsarmén i 1882, meiner Nilsson og Lundin.

Nilsson og Lundin har studert den tidlege historia til Frälsningsarmén i Sverige, og spesielt korleis menneske som slutta seg til rørsla frå 1880-åra og fram mot 1920, utøvde og forhandla om kjønn. Kvinner kledd i uniform i det offentlege rom var ein provokasjon, men også ei

iscenesetjing. Ved hjelp av uniforma kunne kvinner uttrykke styrke og sjølvstende, eigenskapar som til vanleg vart rekna som kjenneteikn ved menn. Uniforma var til vanleg ei klesdrakt for menn som skulle føre krig eller handheve lov og orden. Med Frelsesarmeen fekk ein uniformskledde kvinner som skapte uorden i førestillingane om korleis sømelege kvinner skulle te seg og kle seg. Dei første tiåra var fokuset frelse og omvending for enkeltmenneske, og Lundin skriv om «omvändelsens metamorfos» med utgangspunkt i personlege vitnemål om kall og omvending frå frelsessoldatar som søkte seg til krigsskolen for å bli offiserar, altså leiarar og forkynnarar i Frelsesarmeen. Lundin syner korleis unge kvinner og menn forhandla maskulinitet og feminitet gjennom forteljingane sine. Dermed uttrykte dei også, medvete eller ikkje, kritikk mot rådande kjønnsnormer i samfunnet. Det var tydelege skilje mellom kvinners og menns forteljingar. Det galdt til dømes forholdet til Gud. Kvinnene framstilte Gud, eller oftare Jesus, i termar som familiemedlem eller nær ven. I forteljingane til menn vart Gud oftare framstilt som ein herskar som mennene underkastar seg. Slik Lundin ser det, gjev mennene gjennom omvendinga opp førestillingar om eigenstyrke og sjølvstende, medan kvinner vert meir sjølvstendige ved at dei gjer seg mindre avhengige av venner og familie og i staden vender seg til Gud og stolar på han. På den måten skjedde det ei tilnærming mellom maskulinitet og feminitet (Nilsson, 2012a og 2012b; Lundin, 2013). Denne tilnærminga kan også danne bakteppe for Othilie Tonnings møte med Frelsesarmeen i Stavanger i 1890, to år etter at Frelsesarmeen «opna eld» og etablerte seg i Noreg i 1888.

Omvending for open scene

Når Othilie Tonning fortel om den religiøse omvendinga si, fortel ho om ei gjennomgripande oppleving som rører ved heile henne, ei forteljing der også kjønn er sett i spel. Det var dei unge frelsesoffiserane, kaptein Magnhild Duhlin og løytnant Inga Mikkelsen og forkynninga deira som fanga Othilie Tonnings interesse i aprildagane 1890. I eit intervju med Krigsropet i 1907 (27.4.1907) minnest ho korleis ho vart råka både av talen og framtoningen til frelsesarmékvinnene:

> Og kapteinen blev fager i alt det lys og solskin; en maatte se paa hende! Sproget var vakkert, varmt og fængslende. Inderligt og dybt trængte hun sig ind i vor bevidsthed som en, der tager livet og kristendommen paa alvor. En *maatte* følge med!

Dei religiøse spørsmåla som ho tidlegare hadde brukt mykje tid på å gruble over, fekk ho no for seg på ein annan måte, fortel ho vidare. Her stod eit par kvinner og snakka enkelt, likefram og kvardagsleg. Det greip Othilie Tonning, ho var nysgjerrig og undra seg over kva slags menneske dette var. Ho gjekk på møta i fleire månadar utan å gripe bodskapen, fortalde ho, men tanken på at desse kvinnene hadde forlate heim og stilling for å forkynne, greip henne. På ny måtte ho vurdere dei religiøse spørsmåla og sine eigne oppfatningar. Ho stilte seg spørsmålet, «hvor meget har du igrunden gjort for at finde frem til din Gud?». Ho kom fram til at sjølv om ho hadde ofra spørsmålet tid og tankar, hadde ho ikkje ofra det bøn. Ho hadde ikkje utforska spørsmåla i praktisk handling. Dermed byrja ho å be. Ho bad og tvila, og heldt fram med å be, og etter kvart opplevde ho at trua var der, «det vil si, jeg var ikke længer saa sikker og tryg i min vantro», fortalde ho i eit intervju med Trygve Wyller (1888–1960) i Stavanger Aftenblad i 1915 (nr. 196/1915). Den religiøse omvendinga markerte ho med å bøye kne ved armeens botsbenk. Deretter greip ho sigaren sin og gav den til løytnanten idet ho sa: «Ta den og brenn den, jeg får ikke mer bruk for den» (Nicolaisen, 1940, s. 8).

Ved årsskiftet 1890/91 let ho seg innvie til soldat i Frelsesarmeen. Historia fortel at ho også iførte seg arméuniforma til kvardags, på arbeidsplassen sin som kontordame i trelastfirmaet Fuglestad i Stavanger. «Skal De bruke den annet enn på møtene?» spurde sjefen henne. «Ja, på møtene er det jo for så vidt mindre nødvendig, der ser folk hva og hvor jeg er, men utenfor møtene er de fleste mennesker, og der bør man vise hvem man tilhører.» Folk som sidan passerte forbi kontoret der ho arbeidde, kunne dagleg sjå henne sitje der i Frelsesarmeens uniform, og det var mange som la vegen forbi kontorglasa for å sjå henne, fortel Bertha Nicolaisen (1940, s. 16).

Vi kan forstå Tonnings omvending som ein dramaturgi der den kvinnelege kapteinen, i all sin stråleglans, rører ved Tonning og set i gang ein metamorfose som omfattar både ei handlingsdriven og ei

fornuftsdriven, intellektuell tilnærming til tru. Ho testar ut bøn og opplever å bli mindre trygg i vantrua si. Sceniske element som botsbenk, sigar og uniform inngår i dramaturgien, og ut av metamorfosen kjem eit «nytt» menneske, samstundes som det «gamle» mennesket framleis er der. Det kortklipte håret heldt ho fast ved livet ut, og ho utfalda handlekrafta si i det offentlege, sekulære livet, midt i verda. Slik forhandla Othilie Tonning om kjønn, klede og hårfrisyre, både som radikal og sekulær fritenkjar, og som kristenmenneske, som kortklipt stridskvinne i ein frelseshær ho skulle kome til å forme og prege langt ut over si eiga levetid.

Performativitet ved katedralskolen

Som ung kvinnesakskvinne i Stavanger i 1880-åra hadde Tonning opponert mot dei tronge rammene som var sett for kvinners liv i samtida. Den 17. mai 1890 tok ho del i demonstrasjonstoget for kvinners stemmerett, og ho var utpeikt som talar for dagen. Som einaste kvinne, blant ei rekke mannlege talarar i framståande posisjonar i Stavanger-samfunnet, steig ho inn på den offentlege scena strategisk plassert ved trappa til Stavanger lærde skole, Katedralskolen, som ligg like ved Stavanger domkyrkje. I talen peiker ho framover mot ein ny samfunnsorden der språk og talemåtar som stigmatiserer og sementerer tradisjonelle kjønnsstereotypiar, er meiningslause.

> Arbeidet for Kvinders Stemmeret […] maa komme som et Led i en helt forandret Samfundsopfatning, et nyt Begreb om Kvinders plass i Samfundet. Og dertil er det allerede for en Del kommet, – Begrepet om Kvinders Virkefelt er Udvidet og skal blive det i endnu høiere Grad. – Vi hører ikke længere saa ofte dette tomme Snak om «Hjemmets Pryd», «Kvindens Kald», «Kvindens Virke» og «Kvindens Dit og Dat», alt sammen pent utstyrede Ord og Talemaader, men egentlig en Haan mod hver den Kvinde, der helt vil være den Personlighet hun er … (Stavanger Avis, 19. mai 1890)

Stemmerett for kvinner vart for første gong debattert i Stortinget i juni 1890, berre nokre veker etter Tonnings tale. Den nyvalde biskopen til Stavanger, som i åra 1682–1924 låg under Kristiansand stift (sjå t.d. Store

norske leksikon), Johan Chr. Heuch (1838–1904), var mellom representantane til Stortinget denne våren, og han var mellom dei aller sterkaste talsmennene mot å innføre stemmerett for kvinner. Argumentasjonen hans var bygd på ei svært konservativ tolking av Luthers lære om kallet, med heim og familie som kvinners domene, og det offentlege livet som menns. Når kvinner steig ut i det offentlege rommet, sette ho heile Guds gode skaparordning i fare. Ekteskap, familie- og samfunnsliv ville gå i oppløysing, sedløyse og umoral ville overta.

> Enhver kvinnes deltagelse i det offentlige liv, og da navnlig hennes deltagelse i det politiske liv, er signalet så langt fra til hennes frigjøring at det tvert imot er signalet til hennes fornedrelse, til hjemmets forstyrrelse, familielivets følgende oppløsning og et derav uunngåelig følgende sedelighetens forfall. (Stortinget, 2018)

Heuch uttalte at kvinner som fekk stemmerett, ville bli til neutra, til eit slags inkjekjønn. Tanken om eit tredje kjønn som korkje var mann eller kvinne, var ein type argumentasjon som særleg svenske og engelske kvinner vart møtt med i stemmerettskampen. Heuch synte blant anna til amerikanske legar som hadde funne ut at det etter nokre generasjonar med stemmerett fanst ein steril kvinnetype. Det skal seiast at denne argumentasjonen ikkje var særleg utbreidd i den norske stemmerettskampen, og at biskop Heuch modererte seg etter kvart (Gamme, 2001. Sjå elles Doan, 2004; Johannisson, 1994; Lippe og Tønnesson, 2013; Stortinget, 2018). Like fullt, samanfallet i tid mellom stemmerettstalen til Othilie Tonning og argumentasjonen til biskop Heuch i stortingsdebatten er interessant i denne samanhengen, spesielt fordi både Tonning og Heuch, frå kvar sin kant, rører ved det sentrale temaet for teksten, nemleg det urovekkjande ved destabiliserte kjønnskategoriar.

Provoserande mannekvinner

I fotosamlinga som inngår i materialet mitt, kjem Othilie Tonning til syne med markante androgyne trekk. Håret er kortklipt, ansiktstrekka er reine og på eit vis kjønnsnøytrale. På eit portrett som er fotografert kring 1904, er det vanskeleg å sjå om det er ein mann eller ei kvinne som

er avbilda, viss ein ikkje veit at det er den om lag 40 år gamle Tonning. Håret er kortklipt, overleppa har ei skuggelegging som kan vere utført i eit fotoatelier, av ein som ikkje var klar over kven fotografiet representerte. I tillegg ber Tonning uniform. Fram frå den halvopne uniforma kjem ein kvitstiva skjortesnipp og slips til synes, og alt dette forsterkar det maskuline uttrykket. På andre bilete kjem dei androgyne trekka tydeleg fram når ho er fotografert saman med andre armékvinner. Dei har som oftast langt, oppsett hår, og dei ber gjerne hatt eller bonett. Bonetten er den svarte kysehatten av strå, drapert med svart silke og rødt band, og med ei stor sløyfe knytt under haka. Tonning ber til tider hatt eller bonett når ho vert fotografert, men som oftast ikkje. Med det kortklipte håret skil ho seg tydeleg ut frå dei andre armekvinnene (Frelsesarmeens arkiv). Tonning skil seg kanskje endå meir ut når vi ser fotografi frå dei norske kvinnepolitiske miljøa ho tok del i, først og fremst Norsk Kvinnesaksforening og Norske Kvinners Nasjonalråd. Her er det mykje blonde- og silkestoff, store kjolar og hattar, smykke og kunstferdig oppsett hår (Koht, 1929; Larsen, 2013, s. 188).

Laura Doan har spesialisert seg på skeiv (queer) historie. I boka *Fashioning Sapphism* (2004) er ho spesielt oppteken av korleis maskulinisert hårfrisyre, klesdrakt og uniformering frå 1920-åra vart knytt til lesbisk identitet. Ho skriv om det grenseoverskridande og uanstendige ved uniformerte kvinnekroppar og sporar kjeldene til engelsk lesbisk kultur attende til livet og forfattarskapen til Radclyffe Hall, som gav ut romanen *The Well of Loneliness* i 1928, den første romanen der lesbisk liv vert tematisert (Doan, 2004). Judith Halberstam (1998) er også oppteken av kvinneleg maskulinitet uttrykt gjennom hårfrisyre, klesdrakt og uniformering, spesielt i populærkulturen i det tjuande hundreåret. Men Halberstam ønsker ikkje å knytte desse uttrykka til lesbisk kultur. Ho argumenterer for at kvinner med kortklipt hår og maskulinisert klesdrakt er med på å utvide rommet for kva *maskulinitet* kan vere. Det finst maskulinitet utan menn, og livsrommet vert større for alle når kjønn vert forhandla og uttrykt på overraskande ulikt vis. Ho vil motsette seg snevre kjønnsstereotypiar, både på menns og kvinners vegner. Menneske må bli sett som den dei er, utan å bli pressa inn i sosiale, kulturelle eller biologiske kategoriar.

Forteljinga om Othilie Tonning kan vere eit døme på at moderne kjønns- og queerteori kanskje må leite andre stader enn i sekulær modernitet og populærkultur for å forstå korleis overraskande uttrykk for kjønn destabiliserer, uroar og opnar nye rom. Historikarane Olive Banks (1981) og Jaqueline deVries (2013) har synt korleis angloamerikansk evangelisk kristendom danna grunnlag for den tidlege kvinne- og stemmeretts-rørsla i Amerika og England frå 1840-åra. Dei religiøse vekkingane ved overgangen mellom 1700- og 1800-talet førte etterkvart til eit omfattande sosialt reformarbeid. Med evangelisk glød engasjerte kvekarar, metodistar, baptistar, presbyterianarar og anglikanske kristne seg først i kampen for å nedkjempe slaveriet. Deretter vart dei sentrale i fråhaldsrørsla og ei rekkje sosiale og moralske reformrørsler. Spesielt kampen mot slaveriet førte mange kvinner til å erkjenne at også kvinner levde eit ufritt liv, at livet deira var styrt av menn, og at røystene deira ikkje vart høyrt.

Saman med stemmerettsrørsla veks også feministteologien fram. Bibelen vert lesen med nye blikk av kvinner som opplever heilagandens fridom. Dei gjorde profeten Joels ord til sine eigne, om at i dei siste tider skal både kvinner og menn tale profetisk, og Paulus' ord i Galatarbrevet om at her er ikkje snakk om kvinne eller mann, træl eller fri, her er alle eitt i Kristus. I Amerika publiserte Elisabeth Cady Stanton kommentarverket *The Womens Bible* i 1895. Aasta Hansteen (1824–1908) hadde alt i 1879 skrive og publisert *Kvinden Skapt i Guds Billede,* og saman med Camilla Collett (1813–1895) er ho rekna mellom kvinnesakas formødrer i Noreg. Collett og Hansteen bidrog med alternative tolkingar av sentrale bibelvers som vart brukte for å grunngje at kvinner skulle vere underordna mannen og teie i forsamlinga. Gina Krog tok leiinga i Norsk Kvinnesaksforening og vart redaktør for bladet *Nylænde*. Her vert dei feministteologiske nytolkingane av pinseunderet der profetordet vart oppfylt og kvinner og menn talte fritt og med løyst tunge, eit viktig motiv i kampen for kvinners stemmerett fram mot 1913 (Salomonsen, 2013; Tønnessen, 2013).

Medan Camilla Collett og Gina Krog står fram som danna og velkledde borgarskapskvinner, har Aasta Hansteen ei framferd og form som vekkjer motstand, latterleggjering og hån. På foredragsturneane hennar på 1870-talet kunne ein oppleve at ho vart avbroten av ironiske

kommentarar, tramping og latter. Ho vart karikert, og i pressa vart bodskapen hennar avvist som «en skakkjørt Kvindes Opfatningsevne» (Lein, 1984, s. 119). Gustav Vigelands skulptur av Hansteen syner ei energisk og sinna furie som hyttar med paraplyen sin. I Oda Krohgs maleri av den aldrande Hansteen trer ho fram med sterke og karakteristiske maskuline trekk (sjå illustrasjonane i Lein et al., 1984).

Othilie Tonning trer inn i historia ein generasjon etter Aasta Hansteen. Så langt vi veit, vart ho ikkje møtt med spottande tilrop eller forakt, men heller med respekt og beundring. Men ho vekte oppsikt, og dei sterke androgyne trekka hennar vart lagt merke til. Slik eg les materialet mitt, visste Tonning å utnytte dette. Ein kan gjerne seie at ho vel å bli eit «neutrum» når ho overskrid dei feminine normene og forsterkar dette ved hjelp av arméuniforma. Ho vel også å overskride tradisjonelle grenser mellom kva ein i samtida rekna som kristeleg og verdsleg. Medan biskop Heuch, representant for høgkyrkjeleg og streng luthersk lære, søkte å nedkjempe den moderne kulturrørsla på alle plan, spesielt parlamentarismen og kvinneemansipasjonen, men også lekmannsforkynninga og demokratiserande prosessar i statskyrkja, står Tonning i ein heilt annan tradisjon, både ideologisk, politisk og teologisk. I samband med 50-årsdagen sin i 1915 vart ho intervjua av Trygve Wyller i Stavanger Aftenblad. Her utdjupar ho den praktiske, avdogmatiserte kristendomsforståinga si:

> Vi la jo utelukkende vægten paa den levende forbindelse med Gud, at de troende gjorde det som godt var, at de var levende redskaper i Guds haand, – vi hadde ingen «lære», ingen dogmer; det var likesom bare livet, vi forkyndte … (Wyller, 1915)

Dermed knyter Tonning band til ein teologisk tradisjon med sterke impulsar frå angloamerikansk evangelikal feminisme, med sosialt engasjerte kvinnelege predikantar og skribentar. Mellom desse finn vi armémora Catherine Booth og dei norske kvinnesakskvinnene Camilla Collett, Aasta Hansteen og Gina Krog.

Men Othilie Tonning hentar også impulsar frå moderne, sekulær samfunnskritikk og utformar teologien sin i møte med ein av samtidas fremste intellektuelle, jærbuen og europearen Arne Garborg. I *Nyt Tidskrift* hadde Garborg skrive svært kritisk mot Heuchs foredrag om *Vantroens vesen*

som kom ut i 1883. Heuch meinte at vantrua skuldast manglande vilje til å anerkjenne Guds autoritet, medan Garborg repliserte at ei tru som berre bygger på andre sin autoritet, er verre enn vantru. Garborg utvikla ei sterk sosial-etisk tenking i brytning med kristendommen. Mange meiner at hovudpersonen Paulus Hove i dramaet *Læraren* frå 1896 er sterkt påverka av Leo Tolstois liv og lære. Då Garborg gav ut diktet *I helheim* (*Haugtussa II*) i 1901, skreiv han i dagboka si at han freista «å nå fram til eit livssyn, som utan teologi og trongsyn kunde vinne fram til det heile og sterke og friske i folketrui …». Tonning må ha lese Garborg gjennom 1880- og 1890-åra, både som fritenkjar og frelsesarméoffiser. Det kjem tydeleg fram i mange av tekstane hennar, både artiklar og foredrag om sosiale spørsmål, og i andaktar og åndelege lesestykke (Espeseth, u.å.). Sidan denne teksten handlar om både furier og mannekvinner, kan det høve å avslutte med Garborgs rolleskapnad *Maren doktar,* som vert ein viktig person for Paulus Hove i *Læraren.* Når Othilie Tonning held foredrag om sosialt arbeid, er det Maren doktar ho nyttar som døme på kva verdigheit kan vere (Garborg, 2001/1896; Obrestad, 2001; Time, 2009).

Eit braffebeist av eit kvinnfolk

Othilie Tonning var gjest i Studentersamfundet i Kristiania i mars 1902, og Krigsropet (15.4.1902 og 3.5.1902) trykker Aftenpostens refererat av foredraget ho heldt der. Tonning kritiserer oppfatningar av *verdige og ikkje-verdige trengjande,* og ho er oppteken av korleis hjelpa skal gjevast og av kven som er best eigna til å hjelpe. «Etter min mening er dette begreb uværdigt for det, som kalder sig kristeligt», seier Tonning. Den mest lastefulle, dei forkomne og karakterlause, treng aller mest hjelpa og er mest verdige til å få ho. Når Tonning siterer Maren doktar i foredraget sitt, bryt ho med alle tilvente førestillingar om forholdet mellom den gode hjelparen og den audmjuke og takknemlege mottakaren. Og ho snur opp ned på dei mange framstillingane av audmjuke og forsagte kvinner som offer for omstenda, og fromme, kristelege kvinner som engleaktige hjelparar. Maren doktar er eit «braffebeist» av eit kvinnfolk, skriv Garborg. I nynorsk etymologisk ordbok kan «braffe» bety merr, hodyr eller kvinnfolk med store føter. Maren doktar er eit mannsleg kvinnfolk som både

drikk og bannar, har tre barn med ukjende menn, og ho har sona seks år på tukthuset. Ho dokterer folk med blodigler og hemmelege dråper, er ei slags heks eller klok kone som folk støyter frå seg, unnateke når dei kjem i knipe og ikkje veit anna råd for å få hjelp.

Paulus Hove, hovudpersonen i dramaet, er *læraren* som på Kristi befaling har selt garden sin, gjeve pengane til dei fattige og teke med seg kone og barn til ein liten husmannsplass uti markene. Paulus Hove har teke eit oppgjer med «syndestrevet» i den lutherske pietismen, og han har teke til å forkynne «Jesu reine lære» om å verte frelst, fri og fullkomen, selje alt ein eig og følgje han. Paulus Hove fangar ein kontrast mellom luthersk pietisme og wesleyansk helgingsforkynning når ha talar til lesarane som har møtt fram til stovemøte, ein kontrast også Tonning må ha kjent seg att i:

> Sjå deg ikkje um etter det som er bak deg, Per; frisk og glad skal du gå fram i Guds kraft og gjera det gode! Det skal di hug vera fyllt med, og ikkje med tankar um kor syndig du er; for med slike tankar eggjar du syndi på deg. (Garborg, 2001/1896, s. 43)

Mot slutten av foredraget kjem Othilie Tonning inn på si eiga trusforteljing. Ho fortel fleire gonger at den trua ho møtte hos dei unge kvinnene i Frelsesarmeen og som drog henne til seg, ikkje var ei dogmatisk tru, men ånd og liv. Ho kunne identifisere seg med Arne Garborg og orda lagt i munnen til Paulus Hove:

> Trui er den kraft som yvivinn verdi; men dykkar tru, yvivinn den nokon ting? Tru! Tru! – i 3 og 5 og 28 artiklar! Rett tru og rang tru! Strid og kiv og kjekl um den Augsburgske konfession! Når den store Dagen kjem, trur de då me skal upp til yvihøyring i den Augsburgske konfession! «Eg var hungrig, gav de meg mat? Eg var tyst, gav de meg drikke?» […] – det vil han spyrja um! Og um de segjer: nei, men me trudde på den Augsburgske konfession, – vil det hjelpe dykk? – Han vil svara: mine fattige kunde kje eta seg mette på den Augsburgske konfession … (Garborg, 2001/1896, s. 43)

Othilie Tonning kunne vitne om eit personleg tilhøve til Jesus Kristus, menneskesonen og frelsaren. Sjølv skreiv ho fram ein Kristus med styrke og mildskap, med både kvinnelege og mannlege trekk, ein som refsa

makta og verna dei svake (Espeseth, 2018), ikkje ulik Garborg si Kristusskildring i *Læraren*.

> Og denne sverdsendaren og eldkastaren, denne altumveltaren, han som var komin til å gjera det låge høgt og det høge lågt og reise kongar og fyrstar mot seg til ein verdensstrid, – han hev me gjort um til ein litin søtejesus, ein damejesus, ein bønebokjesus, ja til ei samfundsstøtte, eit hengjelås for våre matbur og pengeskrin, og ei nattluve for gode borgarar; og evangeliet for dei fatige hev me gjort um til ein mur og ei fast borg for dei megtige i verdi. (Garborg, 2001/1896, s. 54)

Paulus Hove har møtt Kristus, og no er han på leit etter den som treng aller mest til hjelp. Han oppsøker Maren doktar. I møte med Maren forstår han at Maren korkje treng gudsord eller omvending. Ho treng ein litt større jordlapp og ei ku. Det skaffar han henne, og han syner henne tillit og tilbyr henne litt arbeid også. Maren vert rørt, glad og takksam – ho ser ei von for det vanskelege livet sitt når ho seier til Paulus «Å nei, å nei; ja, kunde eg få ei ku! – so trur eg au at eg kunde bli menneskje!» Dette sitatet nyttar Tonning seg av i foredraget i Studentersamfundet.

Når Tonning hentar inn Maren doktar i foredraget sitt, seier ho noko anna enn mange andre gjorde når dei framstilte kvinnelege hjelparar og mottakarar av hjelp. Maren doktar er ikkje noko passivt offer, og hjelpa er ikkje «redning for den falne Magdalena», men ei ku og ein jordlapp slik at Maren kan klare seg økonomisk og leve det livet ho ønsker å leve. Tonning fremjar kvinneleg maskulinitet i foredraget sitt, og det er Maren dokter som syner læraren Paulus Hove ein veg vidare når han ender opp i religiøst svermeri og fattigdom.

Sluttord og utblikk

I denne artikkelen har eg lese Othilie Tonnings liv som ein kontinuerleg motstandspraksis, kroppsleg, kulturelt, religiøst og sosialt. Ved hjelp av utsnitt frå det biografiske materialet mitt har eg krinsa kring spørsmåla som denne boka reiser: Finst det motstandspraksisar bortanfor det etablerte, ved sida av politiske organiseringar og sosiale nettverk? Finst det stader og praksisar der den kontrollerande og disiplinerande

pastoralmakta møter motstand? Spørsmålet eg har søkt å svare på, er korleis vi kan forstå Othilie Tonnings kroppslege og kjønna motstandspraksis. Kva slags praksis var det, og korleis spelte den seg ut? Eg har søkt å utdjupe korleis materialet har synt at den nye og korrigerte pastoralmakta er ei motmakt som kjempar for verdien av den eigne stemma og dei eigne romma. Vidare har eg søkt å syne korleis vi kan seie at den motmakta som Othilie Tonning representerer, kan utspele seg på uventa stader, i det vanlege livet, i det kroppslege og relasjonelle.

Eg har nytta meg av eit biografisk materiale om ei historisk kvinne, eit enkeltmenneske, i møte med Foucaults tenking om motmakt som korrigert pastoralmakt. Med god grunn kan det innvendast at lite interesserte Michel Foucault mindre enn biografiar, og at analysane hans vanskeleg kan snakke fornuftig med eit biografisk materiale. Foucault var oppteken av det moderne samfunnets konstitusjon, korleis røyndommen blir til, veks fram, vert forma og transformert. Han undersøkte grenseflater mellom fornuft og ufornuft, korleis nye utsegner oppstår innafor ein etablert orden og koplar seg saman til nye og kraftfulle diskursar. Medan Foucault, og fleire med han, tok ein antibiografisk posisjon i møte med historie og samfunnskritikk, skriv den danske forfattaren Birgitte Possing (f. 1952) om biografiens relevans og individas historiske drivkraft, altså ganske motsett av det Foucault gjer. Biografien gjev høve til å forstå dei enkelte individa som dynamiske personlegdommar med komplekse relasjonar til omverd og samtid. Den biografiske vendinga har utfordra oss til å forstå korleis den enkelte personlegdom har levd med, har påverka og lete seg påverke, av kulturen han eller ho var ein del av. Possing meiner at antibiografane ikkje hadde rett i at historiske personar var utan interesse og betyding (Possing, 2015).

Det har skjedd mykje i verda og i tenkinga sidan Foucault og antibiografane. For dagens humanistar er ikkje spørsmålet *om* enkeltpersonar har hatt ei betyding for kva retning økonomiske strukturar, politiske rørsler, religiøse eller ideologiske idear har ført kloden i. Heller ikkje er spørsmålet om historikarar og litteratar skal velje mellom individ og struktur, personlegdom og samfunn, når fortida skal analyserast og forteljast. I dag er spørsmålet heller *korleis relasjonar har utvikla seg*, interpersonlege så vel som relasjonar mellom individ og makt, mellom personlegdommen

og det sosiale nettverket, og relasjonane mellom alle dei sektorane som individet lever i og skaper. Vidare er spørsmålet *korleis vi skal forstå* sjølve relasjonane mellom individa og samfunnet som historiske, humanistiske drivkrefter og endringsfaktorar (Possing, 2015, s. 35–46).

Med Foucault vil eg hevde at analysen av maktstrukturar og diskursar er viktig for å forstå kva som skjer i dei samfunna vi skaper og dei oppfatningane vi dannar oss, og at språk både skaper og vert skapt av historiske, sosiale og kulturelle føresetnader. Men maktstrukturar og diskursar finn stad og rom *i* menneske og *mellom* menneske. Dermed vil også historia om enkeltmenneske, i form av individuelle historiske biografiar om personlegdommar som Othilie Tonning, og kollektive biografiar som den om Reuter-familien her i boka, tene som nyttige perspektiv.

Othilie Tonning og Frelsesarmeen representerer motstandspraksisar bortanfor det etablerte, ved sida av politiske organiseringar og allereie etablerte religiøse og sosiale nettverk. Othilie Tonning var ei opprørskvinne, både før og etter den religiøse omvendinga si. Ved å gå inn i Frelsesarmeen markerte ho ei anna kristendoms- og kyrkjeforståing enn den etablerte lutherske statskyrkjekristendommen. Ho interesserte seg ikkje for det dogmatiske og formelle, men gjennom heile livet uttrykte ho ei tru som var direkte forankra i det levde livet og i menneskesonen Jesus – «det var likesom bare livet, vi forkyndte», som ho sa til Stavanger Aftenblad i 1915. Og denne oppfatninga fann ho gjenklang for hos Arne Garborg og rolleskapnaden Paulus Hove når han refsar den etablerte kristendommen for å ha gjort evangeliet om til ein mur og ei fast borg for dei mektige i verda, og når han let Jesus refse dei som trur at dei fattige kan ete seg mette på den augsburgske konfesjonen.

Den nye og korrigerte pastoralmakta er ei motmakt som kjempar for verdien av den eigne stemma og dei eigne romma. Ved å nytte seg av forteljinga om Maren doktar og utsegna hennar om at «kunde eg få ei ku! – so trur eg au at eg kunde bli menneskje!», målber Tonning stemma til den utstøytte Maren doktar der ute i markene, utanfor gard og grend og tradisjonelle familiemønster. Maren doktar får ku og jordlapp, ein stad i verda der ho kan leve slik ho sjølv definerer som verdig. For å få fram bodskapen sin brukte Tonning både bibel og samtidslitteratur, i vår samanheng samfunns- og religionskritikaren Arne Garborg.

«Braffebeistet» Maren doktar er ei kvinne som korkje ser ut som eller lever slik det var forventa at sømelege kvinner skulle sjå ut og leve. Høgrøysta, frimodig og breibeint levde ho i relasjonar med menneske som søkte hjelpa hennar i form av blodiglar og droper, men som elles fordømde henne og heldt avstand. Når den mannslege kvinna Othilie Tonning, med sigar og kortklipt hår, seinare i uniform og utan sigar, men med det same kortklipte håret, står på scena, støyter ho mot både sekulære og religiøse oppfatningar om korleis kvinner skal sjå ut og oppføre seg. Ho braut med regelverk og teologiske oppfatningar i Frelsesarmeen, og ho synte korleis denne frivole vekkingsrørsla også vart ein hierarkisk maktstruktur med krav til disiplin og innordning.

Den første Tonning-biografen, Bertha Nicolaisen, var dansk frelsesarméoffiser, redaktør av *Faklen* og Tonnings livspartnar gjennom nær 30 år. Ho uttrykker seg knapt og diskret om Tonnings kortklipte hår: «I Frelsesarmeen var det heller ikke velsett.» Vidare skriv Nicolaisen at det var mange som undra seg over kor lenge Tonning kunne finne seg til rette i Frelsesarmeen, ho som var så frisinna av natur, sjølvstendig i tenkinga si og van med å stille spørsmål og resonnere.

> Hun ville uten tvil – mente folk – møte mangt og meget som hun, trass i sitt nye livssyn, ville finne det vanskelig å bøye seg for. Og det ble så. Veien framover var undertiden både trang og prøvende. Men hun gikk den. (Nicolaisen, 1940, s. 16)

Den motmakta eg har studert i arbeidet med Othilie Tonnings biografi, utviklar seg innafor ein marginal religiøs kultur, Frelsesarmeen, men likevel i opposisjon til denne. Tonnings motmakt bryt ikkje med det religiøse, men skakar forholdet mellom religiøst og sekulært på same måte som oppfatningar av kjønn vart skaka og endra. I dette ligg vona om opne rom for inkludering og større menneskeleg mangfald.

Referanser

Banks, O. (1981). *Faces of feminism. A study of feminism as a social movement.* Martin Robertson.

Berg, O. (1986). *Othilie Tonning: En pioner innen sosialomsorgen i Norge.* [Hovedfagsoppgave]. Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.

Booth, W. (1910). *Ordrer og regler for feltofficerer.* Frelsesarmeens hovedkvarter (Norsk oversettelse av *Orders and regulations for field officers,* utgjeven jamleg av The Salvation Army International Headquarters fra 1880-årene). Frelsesarmeens arkiv.

Breistein, I. F. (2010). Mellom underordning og likestilling. Kvinners mulighet for lederposisjoner i norsk frikirkelighet og lavkirkelighet på 1900-tallet. I P. Repstad (Red.), *Norsk bruksteologi i endring: Tendenser gjennom det 20. århundre.* Tapir.

Breistein, I. F. (2012). Reform of piety in Norway, 1720–1920. I A. Jarlert (Red.), *Piety and modernity: The dynamics of religious reform in Northern Europe III 1780–1920*. Leuven University Press.

Butler, J. (1990). *Gender trouble.* Routledge.

Butler, J. (2016). Rethinking vulnerability and resistance. I J. Butler, Z. Gambetti & L. Sabsay (Red.), *Vulnerability and resistance*. Duke University Press.

Butler, J. (2020). *Kjønn, performativitet og sårbarhet* (L. Holm-Hansen, Overs.). Cappelen Damm.

DeVries, J. (2013). Religion and the politics of women's movement in nineteenth century America. I B. A. McGraw (Red.), *The Wiley Blackwell companion to religion and politics in the U.S.* (s. 173–183). Wiley Blackwell.

Doan, L. (2004). *Fashioning sapphism, the origins of modern lesbian culture*. Columbia University Press.

Elstad, H. (2008). «Næsten alting er ualmindeligt og ubeskrivelig excentrisk» – Kyrkjeleg motstand mot Frelsesarmeen dei første åra i Noreg. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, *109*, 243–261.

Espeseth, M. M. (2013). «Fordi livet trænger os alle» – Othilie Tonning og stemmeretten. *Tidsskrift for Frelsesarmeens Historiske Selskap*, *2*.

Espeseth, M. M. (2017). Kjønn og rom i livet og gjerninga til Othilie Tonning. I I. M. Lid & T. Wyller (Red.), *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens.* Cappelen Damm Akademisk.

Espeseth, M. M. (2018). Maktkritikk i Othilie Tonning sitt liv og forfattarskap. *Norsk Tidsskrift for Misjon,* 2–3.

Espeseth, M. M. (2019). Kaptein Tonning til teneste – Othilie Tonnings første år som offiser i Frelsesarmeen. *Tidsskrift for Frelsesarmeens Historiske Selskap*, *6*.

Espeseth, M. M. (u.å.). «… fordi livet trænger os alle …». Othilie Tonnings liv og gjerning. (Upublisert materiale, doktoravhandling under arbeid). Universitetet i Oslo.

Gamme, A. (2001). «*Mandsstemmer har vi saa evig nok af fra før». Perspektiver på stemmerettsdebatten i Norge 1898–1913* [Hovedfagsoppgave]. Universitetet i Oslo.

Garborg, A. (2001/1896). *Læraren. Skrifter i samling, 2001* (Opprinnelig utgjeven 1896). Aschehoug.

Halberstam, J. (1998). *Female masculinity.* Duke University Press.

Johannisson, K. (1994). *Den mörka kontinenten: kvinnan, medicine och fin-de-siecle.* Norstedts.

Koht, K. G. (1929). *Norske kvinners nasjonalråd 25 år.* Steen.

Larsen, E. (2013). Stemmerett til alle! 1880–1913. I H. Danielsen, E. Larsen, I. W. Owesen, *Norsk likestillingshistorie 1814–2013.* Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.

Lein, B. N. (1981). *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring: Kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevegelsen i 1880-årene.* Universitetsforlaget.

Lein, B. N. (1984). Tante Ulrikke-tiden: 1870–1880. I B. N. Lein, N. K. Monsen, J. E. Rasmussen, A. Wichstrøm & E. Aasen, *Furier er også kvinner. Aasta Hansteen 1824–1908.* Universitetsforlaget.

Lein, B. N., Monsen, N. K., Rasmussen, J. E., Wichstrøm, A. & Aasen, E. (1984). *Furier er også kvinner. Aasta Hansteen 1824–1908.* Universitetsforlaget.

Lippe, B. v.d. & Tønnesson, J. L. (2013). *Retorikken i kampen om Kvinnestemmeretten.* Vidarforlaget.

Lundin, J. A. (2013). *Predikande kvinnor och gråtande män. Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921.* Kira förlag.

Moi, T. (2014). «Jeg er ikke en kvinnelig forfatter»: Om kvinner, litteratur og teori i dag. *Samtiden,* 3.

Nicolaisen, B. (1940). *Othilie Tonning: Minnerune over en førerskikkelse i nybrottstider for norsk sosial-arbeid.* Salvata Kristelig Forlag.

Nilsson, F. (2012a). Ett ypperligt fortskaffningsmedel i Herrens krig. Den cyklande Frälsningsarmén och det modernas besvärjelser. *Idrott, historia och samhälle: Svenska idrottshistoriska föreningens årsskrift.* Svenska idrottshistoriska föreningen.

Nilsson, F. (2012b). Martyrer och respektabla kvinnor. Osäkra identiteter inom Frälsningsarmén vid 1800-talets slut. I B. Svensson & A. Wallette (Red.), *Individer i rörelse: Kulturhistoria i 1880-talets Sverige.* Makadam.

Obrestad, T. (2001). *Arne Garborg: Ein biografi*. Gyldendal.

Possing, B. (2015). *Ind i biografien.* Gyldendal.

Salomonsen, J. (2013). Stemmerettsfeminisme, slaveri og teologisk hukommelse. *St. Sunniva* 2, 103–119.

Seip, A.-L. (1984). *Sosialhjelpstaten blir til: Norsk sosialpolitikk 1740–1920*. Gyldendal.

Svendsen, S. B. (2020). Forord. I J. Butler, *Kjønn, performativitet og sårbarhet*. Cappelen Damm.

Time, S. (2009, 13. februar). Arne Garborg. *Norsk biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/Arne_Garborg

Tønnessen, A. V. (2013). Kvinnesak, bibeltolkning og politikk på 1800-tallet: Camilla Collett og Aasta Hansteen. *St. Sunniva. Tidsskrift for Norsk Kvinnelig Teologforening*, 2, 71–86.

Wyller, T. (1915). Blant Stavangere i hovedstaden: III: Othilie Tonning. *Stavanger Aftenblad nr. 196*.
Økland, J. (2011). Skaper ordet hva det nevner? Poststrukturalisme som språkteori og universalforklaring. *Tidsskrift for Kjønnsforskning, 34*(2), 141–147.
Østerberg, D. (2001). *Det moderne: Et essay om Vestens kultur 1740–2000*. Gyldendal.

Andre kjelder

Aktstykker fra Kristiania kommune, 1908–1916. Oslo byarkiv.
Faklen: Organ for Frelsesarmeens slum- og redningstjeneste (1913). Oslo: Frelsesarmeens hovedkvarter.
Frelsesarmeens arkiv (1890–1931). Fotosamling av Othilie Tonning.
Krigsropet: Offisielt organ for Frelsesarmeen i Norge. 15.4.1902; 3.5.1902; 27.4.1907. Oslo: Frelsesarmeens hovedkvarter.
Kvinnehistorie.no. (2013). Kvinners stemmerett til debatt i Stortinget 1890. https://www.kvinnehistorie.no/artikkel/t-1629
Stavanger Avis, Stemmerettstoget. 19. mai 1890.
Stavanger Aftenblad, 13. august 1915.
Stortinget (2018). Kildesamling om stemmerettskampen 1890–1913. https://stortinget.no/no/Stortinget-og-demokratiet/Historikk/kvinnestemmerett/kildesamling-kvinnestemmerettskampen/

KAPITTEL 3

Barns deltakelse som en vilje til ikke å la seg styre

Cathrine Grimsgaard
Høgskolen i Innlandet

Abstract: The chapter gives priority to children's voices as 'counter-conduct'. This is done by analyzing a narrative that describes an event, which takes place in a conversation group for children who have mentally ill and/or addicted parents. A central topic in the interpretation is how children who refuse to take part in activities organized by the professional group leaders, are to be understood. The claim is that the refusal should not be interpreted as a sign of immatureness or developmental disorder, but rather that the children convey a richer variety of life experiences than professionals normally are aware of. The article concludes that the 'counter – conduct' found in children's voices, can reveal knowledge about children's being in the world, that is usually hidden from adults.

Keywords: Children's voices, counter-conduct, children's life experiences

Innledning

Tema for kapittelet er barns stemmer som counter-conduct. Med utgangspunkt i en fortelling som er hentet fra mitt doktorgradsarbeid (Grimsgaard, 2020), der jeg var deltakende observatør i syv samtalegrupper for barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre, vil jeg argumentere for at når barn øver motstand mot å underkaste seg de krav eller forventninger voksne stiller til dem, behøver ikke dette å bety at barna vil være vanskelige, at de er umodne eller uoppdragne. Det kan like

Sitering: Grimsgaard, C. (2022). Barns deltakelse som en vilje til ikke å la seg styre. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 3, s. 67–86). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch3

gjerne være at barna prøver å si fra at de opplever livsvilkårene sine på en annen måte enn de voksne ser ut til å legge til grunn.

Det jeg særlig ønsker at leseren skal legge merke til, er at det er gjennom å analysere en konkret samhandlingssituasjon, der to barn tydelig sier ifra at de ikke deler de profesjonelles forståelse av hva de bør holde på med i samtalegruppen, at jeg har fått denne innsikten. Et fenomen voksne ofte ser på som noe uønsket og negativt, har fått en positiv, produktiv betydning. Samtidig er det viktig å understreke at min intensjon ikke er å bidra til en romantisering av barn og deres handlinger. På samme måten som voksne kan også barn i gitte situasjoner være både urimelige, vriene og vrange. Dette behøver ikke å ha noe med counter-conduct å gjøre. Counter-conduct forutsetter *både* tilstedeværelse av en styringsform som prøver å påvirke barna til å tenke og handle på bestemte måter, *og* barn som ikke aksepterer å bli styrt på denne måten, som ønsker å tenke og handle annerledes.

I det følgende vil jeg først redegjøre for samtalegrupper som et profesjonelt hjelpetiltak rettet mot barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre. Deretter vil jeg beskrive og fortolke fortellingen fra mitt doktorgradsarbeid. Som ressurser i dette arbeidet vil jeg benytte mine egne erfaringer fra deltakende observasjon, manualene som lå til grunn for arbeidet i samtalegruppene jeg har observert, samt perspektiver fra Foucaults maktforståelse. Jeg vil særlig trekke veksler på den styringsformen han betegner som pastoralmakten.

Bakgrunn

Tradisjonelt har barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre mottatt lite støtte fra hjelpetjenestene. Det har i hovedsak vært foreldrene og deres problemer som har vært i sentrum for de profesjonelles oppmerksomhet (Almvik & Ytterhus, 2004; Grøsfjeld, 2004; Hestmann et al., 1995; Mevik & Trymbo, 2002; Solberg, 2003; Östman, 2008). De siste tiårene har det imidlertid oppstått en økt erkjennelse av at når en eller begge foreldrene er langvarig psykisk syke eller er avhengig av illegale rusmidler eller alkohol, påvirker dette livskvaliteten til barna deres på en negativ måte. Det har utviklet seg en forståelse

av at barna kan ha behov for mer hjelp og støtte enn de så langt har fått (Aamodt & Aamodt, 2005; Helsedepartementet, 2003; St.prp. nr. 63, (1997–98); St.meld. nr. 25, (1996–97)). Som resultat av denne kunnskapen er det i dag bred enighet i faglige og politiske miljøer om at barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre, kan ha nytte av å snakke med noen om det som skjer i familien deres, og at helse- og sosialarbeidere i så måte bør spille en betydningsfull rolle. Et av hjelpetjenestenes viktigste tiltak overfor barna er derfor ulike former for samtaletilbud.

Samtalegrupper er et hjelpetiltak som primært henvender seg til barn i alderen 8–12 år. Det er organisert som aldersdelte grupper ledet av to gruppeledere. Barna møtes ukentlig eller annenhver uke over en periode på åtte til tolv ganger. Gruppetilbud som brukes mye, er SMIL-grupper, utviklet av Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring ved Oslo Universitetssykehus, Mestringsgrupper, utviklet av organisasjonen Voksne for barn, og BAPP-grupper, som drives i samarbeid mellom barne- og ungdomspsykiatrisk avdeling på Levanger sykehus og kommuner i Møre og Romsdal og Trøndelag. SMIL står for Styrke og mestring i livet (Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring, 2011). BAPP står for Barn av foreldre med avhengighets- og psykiske problemer (Rimehaug & Helmersberg, 2015). Det overordnete målet med virksomhetene er å hindre at barn med psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre selv utvikler problemer. Ifølge manualene bygger arbeidet på psykoedukative eller psykopedagogiske prinsipper. Temaer det skal fokuseres på, er hva psykisk sykdom og rusavhengighet er, hva sykdommene kan gjøre med foreldrene og barna og hvordan hverdagen kan arte seg når en eller begge foreldrene er psykisk syke eller ruser seg. Det legges vekt på at informasjonen skal gis på en måte som kan hjelpe barna å forstå at det ikke er deres skyld at foreldrene er psykisk syke eller ruser seg, og at det ikke er noe de kan gjøre for at foreldrene skal bli friske. Barna skal også bli bevisste på hvem de kan henvende seg til når de trenger støtte, trøst eller hjelp, og at de er selvstendige individer som har sine egne rettigheter og behov. De har rett til å ha det bra selv om foreldrene har det vanskelig (Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring, 2011; Voksne for barn, 2008).

Empiri

Som ledd i mitt doktorgradsarbeid (Grimsgaard, 2020) var jeg i tidsrommet 2011–2013 deltakende observatør i syv samtalegrupper for barn med psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre. Jeg hadde også samtaler med barna som deltok i gruppene, og de profesjonelle som ledet dem. Formålet var å undersøke hvilke muligheter barn som deltar i samtalegrupper får til å stå fram som selvstendige meningssøkende og meningsskapende subjekter. Til sammen deltok 50 barn og 15 gruppeledere i studien. Barna var i aldersgruppen 7–12 år. Jeg var til stede i gruppene i omtrent 200 timer.

Barn er sett på som en spesielt utsatt og sårbar gruppe når de deltar i forskning. For å ivareta barnas konfidensialitet valgte jeg å ikke lagre personidentifiserbare opplysninger. Jeg brukte derfor ikke lyd- eller billedopptak i forbindelse med observasjonene. I stedet skrev jeg ned det jeg hadde sett og hørt umiddelbart etter hver gruppesamling. Notatene ble så renskrevet gjentatte ganger til de framstod som sammenhengende tekster. Gjennom analyse av tekstene utarbeidet jeg senere ni fortellinger. De beskriver konkrete samhandlingssituasjoner der barn formidler erfaringer, tanker og følelser som *ikke* blir gjort til tema i den videre samhandlingen. Det er en av disse fortellingene jeg nå vil beskrive og analysere.

«Vi vil ikke lage sånne krakker – vi synes de er stygge»

Gruppelederne samler barna i en ring og ønsker velkommen til gruppesamlingen. De sier at i dag skal alle få snekre hver sin krakk. Den ene gruppelederen forteller at hun og mannen har brukt mye tid på å samle stokker i skogen og kutte dem opp til passende emner. Hun viser fram en krakk hun har laget, og sier det er sånn krakkene skal bli. Hun forteller at det var ganske mye jobb å lage krakken. Hun tror at barna vil komme til å trenge flere ganger for å bli ferdige med sine. Etter hvert som krakkene blir ferdige, skal de få lage en matte av tovet ull som de kan legge på dem. Da kommer de til å bli gode å sitte på. Gruppelederen

sier at barna kanskje kan ha krakken de lager på rommet sitt. Det tror hun vil bli fint.

Snekkerarbeidet skal foregå utendørs. Alt er gjort klart. På bakken ligger hauger med emner, hammere og spiker. Barna kan bare forsyne seg. De fleste er raske til å finne det de trenger, og setter i gang. De voksne hjelper til med å holde stokkene så barna skal greie å slå inn spikerne selv. Fordi det er flere barn enn voksne, hender det at barna må vente på tur. Da leker de i trær og busker, eller koser med noen kattunger som tumler rundt. Høstsola varmer, og stemningen er god. Barn og voksne arbeider ivrig sammen. En av gruppelederne har med seg et kamera. Hun tar bilder av ett og ett barn. Sakte, men sikkert tar krakkene form.

To brødre, Emre og Hakan, står litt i utkanten og ser på det som skjer. Når gruppelederne ber dem om å komme, svarer de nei. De sier at de ikke vil. De vil heller leke og kose med kattungene. Emre sier han ikke liker sånne krakker. Hakan sier at han synes de er stygge. De passer ikke inn i leiligheten der han og broren bor. Guttene løper av sted for å hoppe i høyet. Gruppelederne tar en pause i snekringen. De snakker sammen om hva de skal gjøre med det at brødrene ikke vil. Snekringen var tenkt som en positiv aktivitet alle skulle være med på. Det var ikke meningen at barna skulle kunne velge om de ville delta. De roper på guttene og ber dem om å komme. Emre og Hakan svarer at de ikke vil. De kommer uansett ikke til å lage krakker. De gjemmer seg bort og prøver å unngå gruppelederne når de kommer for å hente dem.

Gruppelederne snakker sammen om hvordan brødrene har det hjemme. Begge foreldrene er psykisk syke. Emre og Hakan er mye overlatt til seg selv. De bruker det meste av fritiden sin på dataspill og er ikke vant til at noen stiller krav til dem. Gruppelederne blir enige om at brødrene ikke kan slippe å være med på aktiviteten. Det vil være bra for dem å erfare at det finnes voksne som forventer noe av dem. Det vil også være fint for dem å se at de er i stand til å sette seg et mål, og gjennomføre det. Gruppelederne sier også til hverandre at de tror at foreldrene kommer til å bli stolte av guttene sine når de kommer hjem med så fine krakker. De kommer sikkert til å gi dem ros. De sier

til Emre og Hakan at de ikke har noe valg. De må lage hver sin krakk. Brødrene gir seg. De sier det er greit. De skal lage krakker, men de vil *ikke* ha dem med hjem.

Barna blir ferdige med krakkene like før jul. Gruppelederne sier at de kan få lov til å ta dem med hjem. Det kan jo hende at noen vil gi krakken sin bort i julegave. Emre og Hakan sier at de ikke skal ha med sine. De gjentar at krakkene ikke passer der de bor, og at de synes de er skikkelig stygge. Gruppelederne sier at guttene kan få velge. De kan godt la krakkene stå igjen i grupperommet, men de tror det vil være best for dem at de bestemmer seg for å ta krakkene med. Da kan de vise foreldrene hvor flinke de er. Foreldrene kommer sikkert til å bli veldig stolte. Gruppelederne sier også at alle de andre barna skal ha sine krakker med. Igjen gir brødrene seg. De legger krakkene inn i bilen når de skal dra fra gruppen. Noen dager senere ser en av gruppelederne faren til Emre og Hakan kaste begge krakkene i en søppelcontainer.

En aktivitet som har som formål å gi barna en positiv mestringsopplevelse

Fortellingen beskriver en aktivitet som har som formål å gi barna som deltar, en positiv mestringsopplevelse. De skal erfare at de er i stand til å sette seg et mål og gjennomføre det. Gruppelederne har brukt mye tid på å forberede aktiviteten. De framstår som glade og forventningsfulle når de introduserer den for barna. Engasjementet ser også ut til å smitte. De fleste barna setter raskt i gang. Etter en stund oppdager gruppelederne imidlertid at det er to barn som ikke deltar i aktiviteten. De holder seg for seg selv og sier klart og tydelig ifra at de ikke vil være med. De gjør seg også utilgjengelige ved å løpe og gjemme seg når gruppelederne kommer for å snakke med dem. Gruppelederne spør ikke barna hvorfor de ikke vil være med, men øver i stedet et sterkt press for å få dem til å ombestemme seg. Til slutt gir barna opp. De aksepterer å bli med på snekringen, men gjør det samtidig klart at de ikke vil ha krakkene de lager med hjem. Den dagen krakkene er ferdige, gjentar situasjonen seg. Heller ikke denne gangen ber gruppelederne barna om å fortelle hva som er grunnen til at

de ikke vil ha krakkene med, men presser dem i stedet nok en gang til å ombestemme seg.

Som observatør ble jeg engasjert i aktiviteten på flere forskjellige måter. Fordi det var behov for voksne som kunne hjelpe til når barna skulle slå inn spiker, var det naturlig å tilby seg. Det var hyggelig å gjøre noe praktisk sammen med barna, og jeg så hvor fint de hadde det. Jeg tenkte på mine egne barn, på hvor glade og stolte de har vært når de har kommet hjem med ting de har laget, og så for meg barna i samtalegruppen i den samme situasjonen. Det tok tid før jeg oppdaget Emre og Hakan, og konflikten de hadde med gruppelederne. Slik situasjonen framstod for meg, dreide den seg om en uenighet om hva guttene skulle holde på med mens de var i gruppen. Dette var noe jeg også hadde observert før. Emre og Hakan skapte ofte problemer. De satt urolig under måltidene og sa at de ikke likte maten som ble servert. De snakket i munnen på gruppelederne og sloss og kranglet med de andre barna. De kom uten yttertøy og i tynne sko når de skulle ut og ake en kald vinterdag. Samtidig som gruppelederne sa at de syntes synd på guttene, ga de også uttrykk for at de opplevde væremåten deres som problematisk. Emre og Hakan ødela aktivitetene de hadde forberedt, og gjorde at det ble vanskelig å skape en god og hyggelig atmosfære.

Etter en stund oppdaget jeg at gruppelederne hadde lyktes med å overtale Emre og Hakan til å være med på aktiviteten. Når de først hadde akseptert dette, så de ut til å være like ivrige til å snekre som de andre barna. De laget også to fine krakker. Om de gjorde det av glede eller plikt, tenkte jeg ikke så mye på. For meg forsvant hendelsen fra oppmerksomheten som en av flere episoder. Det var først den dagen barna skulle ha krakkene med hjem, at jeg igjen begynte å tenke på den. Krakkene hadde som sagt blitt veldig fine. Jeg tok det for gitt at Emre og Hakan skulle ha dem med. Derfor ble jeg overrasket over hvor tydelig de sa fra at det skulle de ikke. Jeg husket at de hadde sagt det samme på en like tydelig måte en gang før, og undret meg på hvorfor det var så viktig for dem at krakkene ikke skulle komme hjem. Hva handlet motstanden deres egentlig om? Jeg undret meg også over hvorfor gruppelederne ikke spurte brødrene om hva som var grunnen til at de ikke ville ha krakkene med, og hvorfor det syntes å være så viktig å overtale dem.

Fokus for den videre analysen

Når jeg i etterkant av aktiviteten vet hva faren til Emre og Hakan gjorde med krakkene sønnene hadde laget, er det lett å se motstanden deres som et forsøk på å unngå å komme i en slik situasjon. Det virker også rimelig å anta at en god løsning på konflikten de hadde med gruppelederne, ville vært at gruppelederne forsikret dem om at de ikke trengte å ta krakkene de laget med hjem. I en samtale jeg hadde med gruppelederne noen uker etter aktiviteten, ga de uttrykk for at det faren til Emre og Hakan hadde gjort, var en stor tankevekker for dem. De fortalte at de egentlig visste at både Emre og Hakan og flere av de andre barna som deltok i gruppen, flere ganger hadde erfart at når de kom hjem med ting de hadde laget, var foreldrene enten likegyldige eller rakket ned på dem. Gruppelederne sa at de trodde dette var hendelser som var veldig skadelige for barna. Derfor hadde de diskutert om det var riktig å sende ting barna laget med hjem. De ønsket ikke å sette noen av dem i en vanskelig situasjon. Når de likevel valgte å gjøre det, var det fordi de mente at det også kunne føre til noe positivt. Det kunne føre til at foreldrene ble mer bevisste på hvor flinke barna deres var, og at de begynte å gi dem oppmerksomhet og ros.

I samtalegruppene jeg har vært til stede i, var det samtidig ikke bare Emre og Hakan, men også en rekke andre barn som på forskjellig måter ga uttrykk for at de ikke ønsket å delta i aktivitetene gruppelederne organiserte. Noen sa at de syntes aktivitetene var dumme og kjedelige. Andre sa at de syntes gruppesamlingene inneholdt for mye program. De ønsket å bruke tiden de var i samtalegruppene til å gjøre ting de selv fant på, eller til bare å være sammen. Det var også barn som sa at de ikke ønsket å delta i gruppesamlingene i det hele tatt. De ville bruke fritiden sin til noe annet.

I samtaler jeg hadde med gruppelederne, ga de uttrykk for at de opplevde denne formen for motstand som et stort problem. Den forstyrret dem i arbeidet og gjorde at det ble vanskelig å gjennomføre gruppesamlingene på en hyggelig måte. Noen sa at de trodde at de barna som var mest utfordrende å ha med å gjøre, ikke var modne nok til å gå i gruppe. Andre antydet at barna kunne være så skadet av livet de levde, at de ikke var i stand til å delta i den formen for sosialt fellesskap samtalegrupper representerer. En gruppeleder fortalte om en gutt hun hadde spesielt

mange konflikter med. Hun sa at hun flere ganger hadde tatt seg i å tenke at gruppesamlingene ville vært mye bedre hvis han ikke hadde vært der. I noen samtalegrupper var det også barn som ble oppfattet som for *enkle* å ha med å gjøre. De gjorde det gruppelederne ba dem om, men tok sjelden eller aldri selvstendige initiativer. I samtaler med meg ga gruppelederne inntrykk av å mene at det også heftet noe negativt ved disse barna. De beskrev dem som overregulerte og overtilpassede, som barn som hadde altfor dårlig kontakt med eget følelsesliv.

Det er tankevekkende å legge merke til at når det er barn som ikke deltar i gruppesamlingene på den måten gruppelederne har sett for seg at de skal, synes gruppeledernes umiddelbare forståelse å være at det er barna, og ikke gruppesamlingene, det er noe galt med. Det kan se ut som om det finnes en uuttalt norm for hvordan barn som deltar i samtalegrupper bør tenke og oppføre seg, og at barn som bryter med denne normen, blir forstått å være bærere av egenskaper som gjør deltakelsen deres uønsket. I lys av dette kan det være grunn til å se nærmere på om det finnes andre måter å forstå motstanden til Emre og Hakan på, enn det jeg så langt har argumentert for. Jeg tenker da ikke på om de kan ha hatt andre motiver for å handle slik de gjør, men på de reaksjonene motstanden deres skaper. Hvorfra kommer forestillingen om at det er noe galt med de barna som ikke oppfører seg slik gruppelederne forventer? Og hvorfor synes denne forestillingen å være så kraftfull at den får gruppelederne til å se bort fra den kunnskapen de har om at flere av barna i gruppen har erfart at foreldrene rakker ned på eller ødelegger ting de har med seg hjem?

Barns deltakelse som en vilje til ikke å la seg styre

Et av Foucaults viktigste bidrag til vår forståelse av menneskelig samhandling er hans kritikk av det tradisjonelle synet på makt som noe undertrykkende, noe som virker ovenfra og ned, og som enkeltpersoner eller grupper besitter i kraft av sin posisjon. Foucault (1999a, s. 103–105) hevder at i moderne liberale samfunn, der alle formelt sett har de samme sosiale og politiske rettighetene, kan ikke borgerne styres ut fra en slik logikk. De må styres på en måte som både er egnet til å ivareta den

enkeltes autonomi, og til å kontrollere og regulere. Han beskriver det sosiale livet som et nettverk av relasjoner der makt ikke er noe enkeltpersoner eller grupper eier, men et skiftende og bevegelig styrkeforhold som befinner seg *mellom* mennesker som samhandler. Den måten makt virker på, er ved å få individene til å styre seg selv gjennom at de, bevisst eller ubevisst, tilpasser sine handlinger og tenkemåter til det som er maktens vilje (Foucault, 1983). For Foucault er makt således både noe som utøves på subjektene, og som subjektene utøver på seg selv.

Drivkraften i maktutøvelsen er det som til enhver tid blir regnet som gyldig kunnskap innenfor et samfunnsområde; det Foucault betegner som diskurser (Foucault, 1999b). Diskursene får oss til å betrakte noen kunnskaper som sanne og pålitelige, og andre som falske og upålitelige. De legger føringer for hva det er mulig å si, hvem som har mulighet til å snakke, og med hvilken legitimitet. På denne måten er det tett forbindelse mellom makt og kunnskap. Foucault (1999a) beskriver de to fenomenene som uatskillelige. Han sier at det ikke finnes maktrelasjoner uten at det dannes et kunnskapsfelt. Samtidig finnes det ikke kunnskap uten at det dannes en maktrelasjon. Ifølge Foucault er denne gjensidige påvirkningen helt sentral når det gjelder å forstå hvordan vi mennesker formes som subjekter. Det å bli et menneskelig subjekt er å oppleve seg på bestemte måter, gjennom å underlegge seg bestemte former for kunnskap om seg selv.

Som relasjonelt fenomen kan makt bare studeres i sin utøvelse – i konkrete, observerbare relasjoner. Det interessante er da ikke hvem som har makt, og hvem som ikke har det, men hva slags maktrelasjoner som er i spill, og hvilke styringsformer som benyttes. I sine maktanalyser beskriver Foucault forskjellige styringsformer, som opererer ut fra ulike logikker. Pastoralmakten er en av dem (Sander et al., 2016). Ifølge Foucault representerer den en styringsform som er særlig framtredende i vår moderne velferdsstat. Den har sin opprinnelse i kirkens organisasjon, der pastoren ble sammenlignet med en hyrde som hadde som oppgave å lede flokken som helhet, og det enkelte individ, fram til evig frelse. I de moderne sekulære samfunn er det ikke lenger pastoren som er den fremste utøveren av pastoralmakten, men representantene for de menneskebehandlende profesjoner, som leger, sykepleiere, psykologer, sosialarbeidere og pedagoger.

De er velferdssamfunnets eksperter og har tatt over oppgaven med å sikre den enkelte, og samfunnet som helhet, en trygg og god framtid.

Samtidig understreker Foucault at makten aldri vil være total. For at det skal være snakk om makt, må det være valgmuligheter. Hvis det ikke finnes måter å komme seg unna maktutøvelsen på, er det ikke snakk om en maktrelasjon, men en voldsrelasjon (Foucault, 1999a, s. 106). Det ligger også i maktens logikk at den som blir styrt, alltid kan ønske å handle annerledes. Ellers hadde det ikke vært nødvendig å styre (Gallagher, 2008). Maktutøvelsen er derfor uløselig knyttet sammen med spørsmålet om hvordan det er mulig å ikke bli styrt, eller å bli styrt på en annen måte (Eliassen, 2015, s. 202). Foucault understreker at denne motmakten ikke representerer et alternativ utenfor makten, men opererer inne i den. I sin utøvelse benytter den seg av de samme mekanismene som makten. Forskjellen er at motmakten ikke har sitt utgangspunkt hos de dominerende, men hos de dominerte.

Gjennom denne maktforståelsen åpner Foucault for en annen måte å se barns deltakelse på enn vi vanligvis gjør. Som oftest blir barns evne til deltakelse sett på som en iboende egenskap barn er født med, og som gradvis utvikler seg og blir mer avansert ettersom de blir eldre. Denne forståelsen kommer blant annet til uttrykk i § 12 i FNs barnekonvensjon, den såkalte deltakelsesparagrafen. Der står det at barn som er i stand til å danne seg egne synspunkter, skal garanteres retten til fritt å uttrykke disse i alle forhold som vedrører dem. Det står også at barnas synspunkter skal tillegges vekt i samsvar med deres utvikling og alder (Barne- og familiedepartementet, 2003).

Barnekonvensjonen gir ingen føringer for hva som skal til for at et barn blir betraktet som modent nok til å danne seg egne synspunkter, eller hvilke kriterier som skal legges til grunn for vurderingen av hvilken betydning barnets ytringer skal få. Det er overlatt til voksne som samhandler med barn å gjøre disse vurderingene. I sin bok *Ethics in Light of Childhood* (2010), argumenterer den amerikanske teologen John Wall for at begrepet «aktør», siden moderniteten i all hovedsak har blitt assosiert med verdier som rasjonalitet, frihet, autonomi og uavhengighet. Han sier at dette er verdier som er hentet fra de voksnes verden, og at det vi så langt har fokusert på når det gjelder barns deltakelse i de vestlige samfunn, har

vært å tilskrive barna flest mulig av de samme verdiene som vi tilskriver voksne. Wall hevder at så lenge det er sånn, vil barn forbli marginalisert. De blir tvunget til å låne sin menneskelighet fra de som blir forstått å besitte den på en riktigere, mer fullverdig og avansert måte enn dem selv. På denne måten konstrueres barna som «den andre». De blir forstått fra et perspektiv der deres viktigste kjennetegn er at de mangler noe som voksne har. Dette kan lett føre til at de voksnes kunnskap om barna er den som blir sett på som sann og pålitelig, mens barnas kunnskap om seg selv blir sett på som mangelfull og upålitelig.

Ut fra det Foucault sier, vil barns måter å samhandle med voksne på, ikke være knyttet til egenskaper som hefter ved dem som individer, men til den posisjonen de har i nettverkene av maktrelasjoner der samhandlingene utspiller seg. Dette betyr at når barns kunnskap ikke blir lyttet til eller tatt på alvor, kan det forstås som et resultat av at barna er tildelt en så perifer plass i maktnettverkene at kunnskapen deres blir usynlig.

Med utgangspunkt i det jeg så langt har redegjort for, vil jeg i det følgende argumentere for at den formen for samtalegrupper jeg har observert, framstår som en praksis som er preget av en sterk pastoral styringsform. På den ene siden forholder gruppelederne seg til barna som aktører som er i stand til å styre seg selv på en ansvarlig måte. Samtidig legger de føringer for at barna bare kan styre seg selv innenfor rammer som er fastlagt på forhånd, på bakgrunn av en bestemt form for faglig kunnskap om dem. Dette medfører at det kun er de barna som er villige til å underkaste seg den faglige kunnskapen, som blir sett på som frie og ansvarlige. Barn som bruker sin autonomi til å styre seg selv på andre måter, blir møtt som umodne og uansvarlige.

Det er ikke livssituasjonen, men barna som skal endres

I manualene som ligger til grunn for arbeidet i samtalegruppene jeg var til stede i, er gruppene beskrevet som et helsefremmende og forebyggende tiltak (Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring, 2011; Voksne for barn, 2008). Målet med praksisen er ikke å endre barnas vanskelige livssituasjon, men å lære dem å forholde seg til livssituasjonen på en måte

som gjør at de unngår å utvikle psykiske eller psykososiale problemer. Gjennom å tilegne seg bestemte former for kunnskap og ferdigheter, og gjennom å delta i aktiviteter som kan gi opplevelser av mestring, skal barn som i utgangspunktet er triste, fortvilete, bekymrete og redde, og som lever et dagligliv preget av sviktende eller mangelfull omsorg (Grimsgaard, 2020), styres til å tenke at de har ressurser de kan bruke til å skape et godt liv for seg selv.

Begrunnelsen for denne måten å styre barna på, er forskningsbasert kunnskap som sier at barn med psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre, tilhører en gruppe som har økt risiko for utfall som kan true deres framtidige utvikling og helse. De utfallene som oftest nevnes, er atferdsproblemer, dårlig sosial fungering, problemer med å etablere nære vennskap, unormale følelser av skyld og skam, et negativt selvbilde, overdreven ansvarsfølelse overfor foreldrene og problemer med å stole på andre mennesker (Goodman & Gotlib, 1999; Skerfving, 2015; Trondsen, 2014; Ytterhus, 2012). Styringen er også begrunnet med forskning som viser at selv om barna statistisk tilhører en risikogruppe, er det mange det går bra med. De utvikler seg tilfredsstillende og lever etter hvert gode voksenliv. En viktig forutsetning for at dette skal skje, er at barna får hjelp til å utvikle sine iboende ressurser (Gladstone et al., 2006; Lindgaard, 2015; Ytterhus, 2012).

Til sammen utgjør disse perspektivene det som kan kalles vår tids diskurs om barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre. For barna har diskursen trolig virket positivt på den måten at den har ført til økt oppmerksomhet om deres behov for hjelp og støtte. Den har også bidratt med en forståelse av at barna ikke er viljeløse ofre for sine foreldres problemer, men forholder seg aktivt og reflektert til den livssituasjonen de er i. Fra et etisk perspektiv framstår diskursen imidlertid som svært problematisk. Den legger føringer for at det som skal danne grunnlaget, både for de profesjonelles styring av barna og for barnas styring av seg selv, er kunnskap som sier at det er noe galt med måten barna tenker og handler på, og at hvis barna vil ha et bedre liv, må de selv gjøre noe for å endre på dette. I samtalegruppene jeg har observert, var det flere barn som ga inntrykk av at de hadde tatt til seg denne faglige kunnskapen, og gjort den til en del av sin kunnskap om seg selv. Når jeg spurte barna hva

de hadde lært av å delta i gruppene, svarte de blant annet at de hadde lært at de hadde noen følelser som var gode, og noen følelser som var dårlige, og at de dårlige følelsene burde de kvitte seg med, ellers kunne de bli psykisk syke (Grimsgaard, 2020, s. 148).

En kamp for å bli anerkjent som et subjekt med rett til å ha en egen stemme

Ut fra det som er beskrevet i det forrige avsnittet, framstår vår tids diskurs om barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre, som en sterkt normerende diskurs. Fordi den legger føringer for en styring som har som formål å bidra til et godt liv for en gruppe barn som har det veldig vanskelig, er den samtidig vanskelig å øve motstand mot, både for barna og de profesjonelle som skal hjelpe dem. Det blir nesten som å si at man ikke er på parti med det gode.

Når Emre og Hakan klart og tydelig sier fra at de ikke vil være med og snekre krakker, gjør seg utilgjengelige for gruppelederne og løper for å hoppe i høyet, gjør de på mange måter det diskursen sier at de må gjøre for å få et godt liv. De tar ansvar for seg selv. De gjør det imidlertid ikke gjennom å underkaste seg de rådende normer, men gjennom å ta i bruk den kunnskapen de har tilegnet seg gjennom erfaringer de har gjort i sitt dagligliv. De insisterer på at det som skjer med dem i deres hverdag, må få betydning for det som skjer i samtalegruppen.

Gjennom sin motmakt framviser Emre og Hakan en annen måte å være aktør på enn det den rådende diskursen legger føringer for. På den måten skapes det en revne i den logikken hjelpetiltaket bygger på, en revne som åpner for at gruppelederne kan legge den etablerte kunnskapen til side, og la guttenes stemmer bli hørt og tatt på alvor. Det skjer imidlertid ikke. I stedet for å se på motmakten til Emre og Hakan som en ressurs, blir gruppelederne sinte og irriterte. De opplever at guttene ødelegger for dem, at de står i veien for deres gode vilje. Samtidig er Emre og Hakan ikke uten videre villige til å gi slipp på sine perspektiver. Det oppstår en kamp om hvilken kunnskap som skal anerkjennes som gyldig. I denne kampen forholder gruppelederne seg til protestene til Emre og Hakan som en bekreftelse på at den rådende diskursen om barn som

har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre, stemmer. I beste mening presser de guttene til å gi avkall på den kunnskapen de har om eget liv, og underkaste seg maktens vilje.

Gruppelederne er ikke bare de som styrer – de blir også selv styrt

Gjennom sine protester viser Emre og Hakan at det finnes en vei til deres subjektivitet som ikke har utgangspunkt i andres kunnskap om dem, men i den kunnskapen de selv har tilegnet seg i det livet de har levd. På denne måten bidrar motmakten deres til å synliggjøre at hjelpetiltaket de deltar i, kanskje ikke er så enhetlig og harmonisk som det ofte blir skapt et inntrykk av (Helmers, 2020; Skotheim, 2020), men heller er fylt av spenninger og konflikter. Det som kanskje er viktigst i den sammenheng, er at motmakten synliggjør at ikke alle barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre erfarer at den viktigste grunnen til at de har det vanskelig, er at det er noe galt med måten de føler og tenker på, men at det heller henger sammen med ting foreldrene sier og gjør mot dem.

Motmakten til Emre og Hakan framstår på flere måter som en skarp kritikk av den formen for samtalegrupper jeg har observert. En forutsetning for at vi kan få øye på denne kritikken, er at vi åpner oss for å forstå hvilken kunnskap om barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre, guttenes motmakt er en reaksjon på. Samtidig viser fortellingen jeg har beskrevet at det å fremme denne formen for kritikk, kan ha store omkostninger for individet. For Emre og Hakan førte det til at de ble fratatt sin status som selvstendige aktører, og redusert til et problem.

I boken *Willful Subjects* (2014) argumenterer den britisk-australske filosofen Sara Ahmed for at den dominerende viljen veldig lett kan gli over til å bli sett på som den gode viljen. Hun sier at dette fører til at de som gir uttrykk for andre viljer, blir forstått som å være bærere av en egenrådighet som bør bekjempes. Utgangspunktet for hennes argumentasjon er et eventyr fra brødrene Grimm som på engelsk har fått navnet «The Willful Child». Det handler om ei jente som var så egenrådig (willful) at Gud ikke likte henne, og lot henne dø. Jenta var imidlertid så viljesterk at selv etter at hun var begravet, fortsatte den ene armen hennes å

komme opp av jorden, om og om igjen. Det ga seg ikke før jentas mor tok en stokk og slo armen gjentatte ganger til den falt til ro. I det godes navn ble barnets vilje knust, av en standhaftig voksen.

I forbindelse med at jeg har presentert doktorgradsarbeidet mitt for gruppeledere forskjellige steder i landet, har også jeg erfart hvor vanskelig det kan være å utfordre den gode viljen. Jeg har fått tilbakemeldinger på at selv om jeg ikke har observert gruppene til de jeg har presentert arbeidet mitt for, opplever de at jeg på en måte har kikket dem i kortene. Det liker de ikke. De har også sagt at de ikke kjenner seg igjen i de utfordringene jeg løfter fram, at de ikke har gyldighet for deres arbeid. De har snakket varmt om praksisen sin, og fortalt hvor populær den er. De har også sagt at de får veldig gode tilbakemeldinger på det de gjør, både fra foreldre og barn. Derfor føler de seg overbeviste om at det de gjør er rett, og at det virker.

Det kan være grunn til å tenke over om det ikke bare finnes en dominerende norm for hvordan barn som deltar i samtalegrupper bør tenke og oppføre seg, men også en norm for hvordan profesjonelle som leder slike grupper, bør tenke og handle. Ut fra det jeg har erfart, kan det også se ut til at denne normen i det store og hele er usynliggjort, og derfor vanskelig å tematisere. Etter hvert som jeg ble kjent med profesjonsutøverne som ledet samtalegruppene jeg har observert, var det flere som ga uttrykk for at de tvilte på verdien av det de gjorde (Grimsgaard, 2020, s. 225). Noen sa at de kjente seg utilpass. Andre beskrev en form for avmakt, en opplevelse av ikke å strekke til. De sa at de ikke trodde at det som skjedde i gruppene, gjorde noen forskjell for barna. Samtidig fortsatte de å utføre arbeidet sitt i tråd med den rådende normen. Når jeg spurte om de kunne gjort ting på en annen måte, svarte de at de hadde tenkt på det, men at de trodde det var best at de fortsatte å gjøre det på den måten manualen de arbeidet etter, foreskrev. De begrunnet det med at det var forsket på det som stod i manualen.

Oppdage – destabilisere – handle

I dette kapittelet har jeg prøvd å vise at det å ta den motmakten som finnes i barns stemmer på alvor, kan åpne for kunnskap som vanligvis er

skjult for oss voksne. Jeg har også argumentert for at det å ta barns motmakt på alvor, har en klar etisk dimensjon. Den handler om å ivareta og styrke barnas verdighet og personlige subjektivitet. Men er det i det hele tatt mulig, innenfor en praksis som er preget av en så sterk styringsform som den jeg har beskrevet, å arbeide for at pastoralmakten skal kunne åpne seg for motmakten, i stedet for å lukke seg for den? Kan praksisen endres i en retning der ikke bare de profesjonelles kunnskap om barna, men også barnas kunnskap om seg selv, tilkjennes en legitim plass?

Den indiske litteraturteoretikeren Gayatri Chakravorty Spivak (2009) sier at det er veldig vanskelig. Hun argumenterer for at den marginaliserte ikke har noen stemme, fordi det ikke finnes noen posisjon han eller hun kan bli hørt fra. Når de marginaliserte snakker, vil det de sier alltid bli fortolket ut fra de dominerendes logikk. Dette gjør det umulig for dem å bli tatt på alvor på sine egne premisser. For å demonstrere hvordan kvinners stemmer tradisjonelt har blitt visket ut, viser Spivak blant annet til den britiske kolonimaktens avskaffelse av enkeofring i India. Hun sier at koloniherrene oppfattet seg selv som kvinnenes redningsmenn, og som forsvarere av deres rettigheter. Selv oppfatter hun det heller som et eksempel på at «hvite menn redder brune kvinner fra brune menn». Kvinnenes stemmer var, ifølge Spivak, aldri til stede i prosessen. På samme måte som jeg har argumentert for i min fortolkning av fortellingen om Emre og Hakan, ble de indiske kvinnenes kunnskaper og perspektiver usynliggjort av det som var den tidens dominerende ideologi og gode vilje, det hvite patriarkat.

Når Spivak sier at den marginaliserte ikke har en stemme, snakker hun ikke om en svikt i evnen til artikulasjon, men om en mangel på et fortolkningsrom som kan favne de marginalisertes perspektiver. Gjennom kapittelet har jeg argumentert for at dette er et argument som også har gyldighet for barn som lever i Norge i dag. Spivak (2014) sier at poenget med å snakke om de marginaliserte ikke må være å snakke for dem, men å forsøke å fjerne de hindringene som står i veien for at de kan bli hørt i sin annerledeshet. I den forbindelse har vi kanskje noe å lære av Emre og Hakan og deres «willfulness»?

Avslutningsvis vil jeg argumentere for «willfulness» som en dyd både profesjonsutøvere og forskere som beskjeftiger seg med barn og deres

livsvilkår, bør arbeide med å utvikle. Med det mener jeg at de må arbeide med å utvikle en bevissthet om at den dominerende viljen ikke nødvendigvis er den gode viljen. De må også arbeide med å utvikle en evne til å reflektere over hvordan de selv utøver makt, og hvordan makten bidrar til å forme dem. Når det gjelder barn som har psykisk syke og/eller rusavhengige foreldre, bør dette blant annet innebære å ta et tydelig oppgjør med forestillingen om at det er noe galt med dem.

Referanser

Achmed, S. (2014). *Willful subjects.* Duke University Press.

Almvik, A. & Ytterhus, B. (2004). *Ualminnelig alminnelighet – barn og unges hverdagsliv når mor har psykiske vansker* (Rapportserie for sosialt arbeid og helsevitenskap, nr. 50). Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet.

Barne- og familiedepartementet. (2003). FNs barnekonvensjon. Hentet fra https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/fns-barnekonvensjon/id88078/

Eliassen, K. O. (2015). *Foucaults begreper*. Scandinavian Academic press.

Foucault, M. (1983). The subject and power. I H. L. Dreyfus (Red.), *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics.* The University of Chicago Press.

Foucault, M. (1999a). *Seksualitetens historie I. Viljen til Viten*. Pax Forlag A/S.

Foucault, M. (1999b). *Diskursens orden: Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970.* Spartacus Forlag.

Gallagher, M. (2008). «Power is not an evil»: Rethinking power in participatory methods. *Children's Geographies, 6*(2), 137–150. https://doi.org/10.1080/14733280801963045

Gladstone, B. M., Boydell, K. M. & McKeever, P. (2006). Recasting research into children's experiences of parental mental illness: Beyond risk and resilience. *Social Science & Medicine*, *62*(10), 2540–2550. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2005.10.038

Goodman, S. H. & Gotlib, I. H. (1999). Risk for psychopathology in the children of depressed mothers: A developmental model for understanding mechanisms of transmission. *Psychological Review*, *106*(3), 458–490. https://doi.org/10.1037/0033-295X.106.3.458

Grimsgaard, C. (2020). *Samtaler mellom profesjonelle og barn som har psykisk syke eller rusavhengige foreldre: et etisk og narrativt perspektiv*. Cappelen Damm Akademisk. https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/101

Grøsfjeld, M.-B. (2004). Pasientens barn – psykologens ansvar? En drøfting av etiske prinsipper. *Tidsskrift for Norsk Psykologforening, 41*(11), 900–906.

https://psykologtidsskriftet.no/fagartikkel/2004/11/pasientens-barn-psykologens-ansvar-en-drofting-av-etiske-prinsipper

Helmers, A.-K. (2020, 13. april). Forsker kritisk til samtaletilbud for barn. *Sykepleien.* https://sykepleien.no/2020/04/forsker-kritisk-til-samtaletilbud-barn

Helsedepartementet. (2003). *Regjeringens strategiplan for barn og unges psykiske helse*. https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kilde/hd/bro/2003/0004/ddd/pdfv/187063-s.pdf

Hestmann, E., Vikan, A. & Huseby, T. (1995). Psykiatriske pasienters barn – hva gjøres? *Tidsskrift for Den norske legeforening, 115*(23), 2891–2892.

Lindgaard, H. (2005). Familier med alkoholproblemer: Gør det en forskel for børnenes voksenliv? *Nordisk Psykologi, 57*(2), 107–129. https://doi.org/10.1080/00291463.2005.10637364

Mevik, K. & Trymbo, B. E. (2002). *Når foreldre er psykisk syke.* Universitetsforlaget.

Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring (2011). *SMIL-grupper: En guide for etablering.* http://mestring.no/wp-content/uploads/2013/05/smil_guide_2011.pdf

Rimehaug, T. & Helmersberg, I. (2015). Dyrke vekstkraft og forvente uår. Implementering av forebyggende tiltak. I B. S. M. Haugland, K. E. Bugge, M. V. Trondsen & S. Gjesdahl (Red.), *Familier i motbakke: På vei mot bedre støtte til barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre* (s. 241–251). Fagbokforlaget.

Sander, H.-J., Villadsen, K. & Wyller, T. (2016). Introduction. Discovering spaces of hospitality beyond the religious/secular divide. I H. J. Sander, K. Villadsen & T. Wyller (Red.), *The spaces of others – heterotopic spaces.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Skerfving, A. (2015). Barn till föräldrar med psykisk ohälsa: Barndom och uppväxtvillkor [Doktoravhandling, Stockholms universitet]. DiVA. https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:846560/FULLTEXT01.pdf

Skotheim, H. (2020, 24. februar). Forsker kritiserer samtalegrupper for barn av rusavhengige og psykisk syke: – De klarte ikke høre etter hva barna sa. https://frifagbevegelse.no/nyheter/forsker-kritiserer-samtalegrupper-for-barn-av-rusavhengige-og-psykisk-syke--de-klarte-ikke-hore-etter-hva-barna-sa-6.158.681583.ec92824cbf

Solberg, A. (2003). *Hjelp til barn som har foreldre med psykiske lidelser. Evaluering av prosjektet og virksomheten «Du er ikke den eneste» – et gruppetilbud med psykopedagogisk tilnærming til barn og unge som har foreldre med psykiske lidelser* (NOVA skriftserie 4/03). Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring.

Spivak, G. C. (2009). *Kan de underordnede tale?* Agora.

Spivak, G. C. (2014). *Subalternisering och den globala utopin.* Tankekraft Förlag.

St.meld. nr. 25 (1996–1997). *Åpenhet og helhet: Om psykiske lidelser og tjenestetilbudene.* Sosial- og helsedepartementet. https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/st-meld-nr-25_1996-97/id191086/

St.prp. nr. 63 (1997–98). Om Opptrappingsplanen for psykisk helse 1999–2006. Sosial- og helsedepartementet. https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stprp-nr-63-1997-98-/id201915/

Trondsen, M. V. (2014). «Vi er ikke syke mennesker – vi har bare et behov for å snakke». En kvalitativ studie av en internettbasert selvhjelpsgruppe for ungdom med en psykisk syk forelder [Doktoravhandling, UiT Norges arktiske universitet]. UiT Munin. https://hdl.handle.net/10037/6380

Voksne for Barn (2008). *Mestringsgrupper*. Manual. Internt dokument.

Wall, J. (2010). *Ethics in light of childhood*. Georgetown University Press.

Ytterhus, B. (2012). Hva er et «pårørende barn»? I B. S. M. Haugland, B. Ytterhus & K. Dyregrov (Red.), *Barn som pårørende* (s. 18–43). Abstrakt forlag.

Östman, M. (2008). Interviews with children of persons with a severe mental illness – investigating their everyday situation. *Nordic Journal of Psychiatry, 62*(5), 354–359. https://doi.org/10.1080/08039480801960065

Aamodt, L. G. & Aamodt I. (2005). *Tiltak for barn med psykisk syke foreldre: Rapport.* Regionsenter for barn og unges psykiske helse, Helseregion Øst og Sør.

KAPITTEL 4

Sykehjem, – praksis og motstand: Møte med migrasjon

Adelheid Hummelvoll Hillestad
Lovisenberg diakonale høgskole

Abstract: The chapter is a reflection on my own knowledge development work as both a nursing teacher and project manager for a collaborative project at a nursing home in a different cultural context than my own. The basic perspective is an understanding that knowledge is situated, and therefore different understandings of knowledge practice will come into play when meeting each other. The focal point of the reflection is my own bodily resistance and emotional touchiness when observing wound care performed by local nursing students according to instructions from the local wound nurse. This bodily resistance as a form of counter-conduct is understood based on phenomenological insights about the body and emotions, and their possible influence on knowledge and learning practice. Furthermore, the view of learning is discussed with Foucault's concept of pastoral power as both a disciplining power and a caring power, and possible opportunities to change practice.

Keywords: nursing practice, migration, knowledge, counter-conduct, pastoral power

Dette kapittelet er en refleksjon over eget arbeid med kunnskapsutvikling som sykepleierlærer på et sykehjem i en annen kulturell kontekst enn min egen. Jeg legger til grunn en forståelse av at kunnskap er situert, og derfor vil ulike forståelser av kunnskapspraksis komme i spill i møte med hverandre. Det betyr at min tilstedeværelse på dette sykehjemmet også kan få de lokale pleiere til kjenne på at egen kunnskap og rolleforståelse utfordres i møte med en norsk kulturell kontekst. I denne samhandlingen kan

Sitering: Hillestad, A. H. (2022). Sykehjem, – praksis og motstand: Møte med migrasjon. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 4, s. 87–101). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch4

deres kompetanse bli tolket og definert annerledes enn det de antakelig vil oppleve og mene selv. Denne innsikten er et sentralt anliggende fordi vi alle har et emiskt (lokalt) kunnskaps- og læringssyn som vi oppfatter som helt naturlig, men som er kulturlig (Hillestad, 2012). Derfor kan vi alle oppleve å føle motstand mot både en annerledes behandlingskunnskap og mot å skulle endre egen praksis, som igjen kan utfordre egen yrkesrolle. Det er denne motstanden jeg vil utforske nærmere.

Å arbeide i en annerledes praksishverdag gjør at vi tilskrives roller samtidig som vi selv kan forstå oss selv ut fra våre ervervede roller. For egen del hadde jeg rollen som lærer og prosjektleder i fagutviklingen på sykehjemmet, samtidig som jeg også kjente på å være både gjest og en fremmed i en annen kulturell kontekst. I en praksishverdag opptrer ikke disse rollene hver for seg, men er sammenblandet. Min erfaring er at denne sammenblandingen kommer i spill i møte med noe vi ikke forstår eller forventer. Det gjelder for eksempel opplevelser av handlinger i pleien som er vanskelige å akseptere, og samtidig ha et ønske om å være sensitiv for de lokales / andres kunnskaps- og behandlingspraksis. Denne dobbeltheten skapte noen ganger sterke følelsesmessige reaksjoner i møte med slike utfordrende situasjoner. Jeg kjente en kroppslig motstand. Denne kroppslige motstanden ble spesielt merkbar når jeg, ut fra mitt perspektiv, opplevde at andre ble påført unødvendig lidelse på grunn av manglende kunnskap.

Det er en slik hendelse om et sårstell 15 år tilbake i tid som vil være omdreiningspunktet for å utforske om min egen kroppslig motstand kan sies å være en form for motmakt, det Foucault (2007) kaller «counter-conduct». Foucault diskuterer ikke den subjektive kroppen per se som counter-conduct, men trekker blant annet frem hvordan subjekter kan utfordre maktrelasjoner gjennom motstand mot bestående maktstrukturer. Med dette som bakgrunn ønsker jeg å se nærmere på om et større nærbilde av individers hverdagspraksis kan avdekke andre og nye former for motmakt enn det Foucault var opptatt av.

Konteksten rundt hendelsen med sårstellet er hentet fra mitt arbeid med studentprosjekter og faglig utviklingsarbeid som sykepleielærer både for lokale bachelorstudenter og norske tredjeårsstudenter. Mandatet var at både norske og lokale sykepleierstudenter skulle utvikle sin kunnskap

og oppøve kliniske ferdigheter og kompetanse ut fra en norsk studie- og læringsplan. Samtidig var jeg tilknyttet et samarbeidsprosjekt mellom et norsk og et lokalt sykehjem om økt fagkompetanse innenfor bestemte fokusområder. Studentene og de norske pleierne jobbet ofte to og to sammen og var samtidig knyttet til og arbeidet sammen med en lokal pleier.

Før hendelsen med sårstellet hadde både de lokale og de norske pleierne og studentene en felles forståelse av at vi så noe ulikt på en del praktiske gjøremål og behandlingsprosedyrer, men det hadde ikke vært en åpen «konfrontasjon» om kunnskapssyn og prosedyrer. Dette hang nok sammen med at vi i begynnelsen arbeidet en del hver for oss med stell og pleie av pasientene for å rekke alle dagens gjøremål, samt at vi hadde fokus på å bli kjent med de som både bodde og arbeidet der, og sette oss inn i rutiner, det lokale helsesystemet og rammebetingelser. For å kunne være til nytte og bidra til samarbeid var det viktig å lære deres kontekst bedre å kjenne. Denne tilnærmingen fikk en brist da min kroppslige reaksjon under et sårstell avslørte motstand mot deres sårbehandlingspraksis.

Når jeg her skal utforske egen kroppslig reaksjon som et uttrykk for motstand mot gjeldende behandlingspraksis, gjør jeg dette ut fra et fenomenologisk perspektiv om kroppen. Å anvende fenomenologiske innsikter gir det en teoretisk forståelse for hvilken måte mine kroppslige erfaringer kan være en form for counter-conduct på.

Fenomenologiens perspektiv på kropp er at kroppen er vårt utgangspunkt til å være i verden, og er derfor startstedet vi orienterer oss ut fra (Merleau-Ponty, 1962). Gjennom å fødes inn i en historisk, samfunnsmessig og kulturell kontekst blir vi formet av normer, verdier, mål, overbevisning og beslutninger som gjør oss til et komplekst refleksivt menneske (Zahavi, 2014). Dermed blir den kunnskapen vi innehar, en del av en kroppslig innleiret praksis, som igjen henger sammen med de normer og verdier som er knyttet til egen erfaring og kunnskapspraksis. I dette ligger også en mulighetsbetingelse for å bli berørt av andres lidelse, det være seg fysiske, sosiale eller kulturelle aspekter ved den menneskelige tilværelsen. Kunnskap innehar derfor etiske og moralske dimensjoner. Dermed kan den innsosialiserte kunnskapen også skape følelsesmessig turbulens i møte med en annen kulturell kontekst hvor ulike rolleforståelser

og relasjoner møtes, selv om utgangspunktet og ønsket er å vise respekt og anerkjennelse samt å ha fokus på felles målsetting om bedre pleie for pasientene.

Omdreiningspunktet – sårbehandling

Foranledningen for denne dagen med sårstellet var at jeg skulle følge opp to lokale førsteårsstudenter (bachelor i sykepleie) på det samme sykehjemmet der jeg var prosjektleder for samarbeidsprosjektet om fagutvikling. Jeg var derfor ganske godt kjent med sykehjemmet og de fleste av de som både bodde og arbeidet der. Da jeg kom opp på avdelingen hvor studentene var, kom de meg i møte og fortalte de nå hadde fått lære sårstell. De skulle få lov til å stelle såret til en gammel dame sammen med sykepleierkontakten sin, og ville gjerne at jeg skulle være med å se på. Jeg ble med inn på rommet hvor damen som skulle stelles, bodde. Min tidligere erfaring i eget arbeid på sykehjemmet var at både hygiene, utstyr og arbeidsforhold inne på rommene hadde sine utfordringer (den gang) knyttet til sykehjemmets status, økonomiske forhold, organisering og samfunnsstruktur. Jeg var derfor forberedt på at ikke alle hygieniske prinsipper eller arbeidsstillinger o.l. kom til å kunne overholdes slik studentene hadde lært inne på skolen. Så jeg var mer nysgjerrig på hvordan de løste disse utfordringene. Planen var derfor å ikke delta i forberedelsene eller i selve prosedyren, men bare observere og la sykepleieren eventuelt veilede dem om de skulle stå fast. Det jeg så ble vitne til, var en for meg unødig smertefull behandling av såret som gjorde at jeg helt ukontrollert satte i et skrik samtidig med den gamle damen. Jeg ble forskrekket over egen reaksjon, som jeg ikke klarte å kontrollere, og uvel fordi jeg ikke var forberedt på denne smertefulle sårbehandlingen, og innså at her var det en annen forståelse av hvordan sår gror. Det var ikke bare mangelen på sårutstyr, men også hva som skal til for å gi best mulig sårtilheling. I min forfjamselse spurte jeg så studentene om hva grunnen var at såret skulle stelles på denne måten, noe de ikke kunne svare meg på. Det ble dørgende stille i rommet. Sykepleieren svarte da at behandlingen ville gi bedre blodtilførsel til såret. Her innså jeg at jeg hadde feilet igjen. I denne lokale læringskonteksten spørres det ikke om hvorfor, en bare gjør det

man får beskjed om og lærer fra overordnede. I dette tilfellet fra ansvarlig sårsykepleier på stedet.

Denne opplevelsen ble skjellsettende for meg fordi jeg kjente på en fortvilelse over at jeg ikke hadde kunnet avverge den gamle damens unødige lidelse. Samtidig skammet jeg meg over egen reaksjon fordi jeg satte sykepleieren og studentene i rommet i en kinkig posisjon og skremte de andre to damene som også bodde på rommet. Den tilliten og det samarbeidsklimaet vi hadde opparbeidet til nå, stod også i fare fordi jeg så tydelig hadde vist motstand mot den lokale sårprosedyren ved å komme med et anskrik.

Denne hendelsen hadde avdekket at vi forsto sårtilheling forskjellig. Hvem som eide den «riktige» sårkunnskapen kom i spill. Jeg befant meg nå i en situasjon hvor jeg i utgangspunktet var invitert inn i en lokal kontekst som jeg hadde stor respekt for, men min kroppslige reaksjon utfordret den lokale praksisen. Denne kroppslige motstanden jeg kjente på, var en følelsesmessig reaksjon som der og da ble en slags drivkraft til å finne en måte å endre denne sårpraksisen på. Slik sett kan denne kroppslige motstanden være en kime til motmakt mot den lokale kunnskapspraksisen.

Den kroppslige motstanden

For å belyse hva slags motstand kroppen kan sies å avdekke, vil jeg her trekke frem noen aspekter ved den kroppslige fenomenologien som kan bidra til innsikt i egen reaksjon. Kroppen er både et subjekt og et objekt. Det at vi både er og har en kropp, spiller en sentral rolle i vårt møte med andre mennesker, fordi denne dobbeltheten gjør det mulig å forstå andres erfaringer mer eller mindre direkte. Det er gjennom denne dobbeltheten (dualiteten) at vi får erfaring om andres bevissthet, noe som er en grunnleggende form for empati. Derfor kan vi bli følelsesmessig berørt av et annet menneskes erfaringer, uten nødvendigvis å dele den samme erfaringen. Empati i denne sammenheng er erfaringen vi får gjennom det kroppsliggjorte sinn fra den andre.

Kroppens dualitet belyser at vår kroppslige eksistens i verden helt fra begynnelsen av er intersubjektiv og sosial i det at vi er i verden og møter andre som eksisterer på samme måte som oss selv (Zahavi, 2003). Derfor

er ikke gester og kroppsspråk som en annen uttrykker, bare bevegelser, men de signaliserer intensjonelle handlinger som har et innhold av tanker (Sokolowski, 2000). Det at jeg skrek samtidig med den gamle damen, kan forstås ut fra min opplevelse av hennes fysiske smerte, selv om jeg ikke kunne vite hvordan hun erfarte sårstellet. Jeg kan heller ikke vite hva slags erfaringer og/eller følelser studentene og sykepleieren hadde når den gamle damen også skrek i denne situasjonen. Smerte er en allmenngyldig erfaring som vi alle har kjennskap til. Når de ikke skrek, men skvatt på grunn av min reaksjon, betyr ikke dette at de ikke hadde forståelse av at sårstellet ville gjøre vondt. Ut fra kulturelle kodekser om smerte kan deres reaksjon heller henge sammen med hva slags smerte som erfaringsmessig må tåles ved behandling – i dette tilfellet for at såret skulle gro. Kulturelle føringer for hva som er akseptabelt å skrike og bære seg for, vil spille inn. Samtidig kan forståelsen av situasjonen også henge sammen med hvilken kunnskap om behandling av sår konteksten erfares ut fra. Ut fra et slikt perspektiv kan det sies at min umiddelbare respons med å sette i et skrik, også signaliserte en type tenkning som var noe annerledes enn studentene og pleierne hadde forventet.

Det kan hende at deres forståelse av min rolle som besitter av kunnskap om sår, heller spilte inn på deres reaksjon på mitt utbrudd. Jeg skrek ikke i fysisk smerte, men som et kroppslig signal på en motstand mot prosedyreforløpet. Her var det ikke bare selve utbruddet, men også det følelsesmessige ubehaget som jeg tolket, de både så i ansiktsuttrykket mitt og hørte på stemmen min. Det kan sies at følelsene mine lå «utenpå».

Hendelsen avdekker også hvordan følelser og emosjoner er påvirket av vår kunnskap og erfaring, noe som igjen er knyttet til våre normer og verdier. Fenomenologen John Drummond (2009) viser til at vår erfaring i utgangspunktet består av både kognitive og affektive øyeblikk. Ting og situasjoner påvirker oss og vekker følelser i oss, noe som gjør at vi utfører en vurdering av situasjonenes og tingenes egenskaper slik de trer frem for oss. Derfor vil eksempelvis omsorg og forpliktelser så vel som kulturelle og arvede forståelser spille inn i vår affektive respons til et objekt eller en situasjon. Stuart Walton beskriver det slik: «[T]he emotions are not just those spasmodic bursts of feeling that well up in response to external

stimuli. They are bedrocks on which much, if not all, of our social and cultural lives rest» (Walton 2004, s. xix).

Min reaksjon på utførelsen av sårstellet (som påførte pasienten unødig smerte), samt studentenes og pleierens reaksjon, åpenbarer her at følelser henger sammen med kunnskap, som igjen er innleiret i kroppen. Min emosjonelle reaksjon ble en kroppsliggjort (embodied) reaksjon som avdekket egen situerthet til kunnskap og erfaringshorisont. Jeg behersket ikke den konteksten jeg sto i der inne på pasientrommet, fordi den lokale prosedyren var fremmed for meg.

Situasjonen viser at jeg er innsosialisert i en sykepleietenkning som kommer i spill innenfor en mer ukjent kontekst. Sykepleie er derfor ingen universell kategori, men kontekstuell og innleiret i den kroppslige praksisen kunnskapssynet og erfaringen bygger på (Hillestad, 2012).

Læringssyn som pastoral makt

Min kroppslige reaksjon kan dermed sies å avdekke hvordan vi formes som sykepleiere gjennom både lærings- og kunnskapsformer, og igjen hva det vil si å utføre god sykepleie. I sosialiseringen inn i en profesjon, i dette tilfellet både sykepleier og lærer, blir egen «sannhet» utfordret i møte med en annen form for kunnskap og læringssyn. Min reaksjon kan sies å avdekke en type pastoral makt som jeg er sosialisert inn i gjennom en kunnskapstradisjon og utvikling av profesjonens faglige grunnforestillinger.

På samme måte vil den lokale sykepleieren her være påvirket av sin kroppslige innleirede praksis. Pastoral makt er på denne måten en disiplinerende makt i det den er iboende i oss gjennom hvordan og hva vi lærer som sykepleiere. I den lokale konteksten er læring noe som foregår ved at kunnskapen videreføres fra «mester til novise» (Lave & Wenger, 1991), og hvor det ikke skal stilles spørsmål ved praksisen som læres. Hvis du spør, avdekker du din inkompetanse. Det er de eldre med mest erfaring som overfører sin kunnskap til de unge. Dette er også med på å opprettholde det hierarkiske systemet som sykepleien er organisert etter. Derfor henger også studentenes læringsforutsetninger sammen med de forberedelser samfunnet har lagt til grunn for hvordan de lærer.

Den norske utviklingen og tradisjonen for å lære innenfor en profesjon, vektlegger refleksjon og det å stille spørsmål både ved det som skjer i praksis, og ved teorien. Derfor er det ikke nødvendigvis alder, men kompetanse som vil ha noe å si for innlæringen, i dette tilfellet av sårstell. Kunnskapssyn og praksiser blir dermed posisjonert fordi det perspektivet man innlæres i, kommer fra et sted og fører til handling(er) som samsvarer.

For de lokale studentene avdekkes det et gap mellom deres tidligere læringsmåter inn i en læringstradisjon som har andre forventninger til egen læring, og kunnskapsutvikling. Med mitt nærvær blir dette også en trussel mot den hierarkiske strukturen mellom den lokale pleieren og studentene.

Foucault (1982) viser til at makt ikke bare handler om relasjonene mellom personer, om det er individuelt eller som et kollektiv, men er en måte visse handlinger endrer andre handlinger på. Å besitte en type kunnskap kan gi makt, men hvilken kunnskap som praktiseres som «sannhet», kan bli mer uklart i samhandling med og om forskjellige typer kunnskapspraksiser. Min kroppslige reaksjon på sårbehandlingen kan slik sett tolkes som en reaksjon mot den lokale pastorale makten. Når kunnskap og kunnskap- og læringssyn er innsosialisert og dermed innleiret i kroppen, avdekkes det her at den pastorale makten er situert. Dette også ut fra at å arbeide innenfor en profesjonell kunnskapsplattform vil si å være en person som formidler riktig kunnskap. Å være en kunnskapsutøver som opplever å ha en personlig autoritet, handler grunnleggende sett om å ha en støtte fra et kollektiv. Det betyr at når vi deler et sett av forestillinger med mange andre, er det en del av et sannhetsregime (Båtnes, 2015, s. 106). Det betyr at hvis man ikke arbeider innenfor en kjent kunnskapsplattform, blir man utenfor. Her i mitt tilfelle ble prosedyren for sårstell utfordret, fordi jeg var en gjest i andres hjemlige rom. Min sosialisering innenfor egen pastoral makt ble her utfordret.

Pastoral makt – også omsorgsmakt

Pastoral makt er ikke bare en disiplinerende makt, men også en omsorgsmakt (Foucault, 2007; Sander et al., 2016). Denne tosidigheten

belyser at et ønske om å lede og veilede andre i en bestemt retning for å ivareta og hjelpe, er en form for maktutøvelse som vil det gode. Rasjonalet her er å forbedre tilstanden til de som er involvert.

Den umiddelbare motstanden mot den lokale sårbehandlingspraksisen var at den smerten som ble påført den gamle damen, etter mitt skjønn var helt unødvendig. Litt senere skulle jeg erfare at denne formen for sårbehandling etter hvert lukket såret, men skapte fistler (hulrom) som senere åpnet seg til enda større sår. Dette resulterte først og fremst i mer lidelse for pasientene, men også enda større arbeidsbyrde for pleierne som fikk flere og større sår å stelle. Alt dette skapte en drivkraft hos både de norske pleierne, de norske studentene og meg selv til å arbeide for å endre sårpraksisen.

Ovenfor har jeg knyttet min egen påvirkning og sosialisering inn i en type pastoral makt gjennom den kunnskapstradisjonen jeg er en del av. Min egen situerthet, og dermed kroppslige motstand mot sårprosedyren, belyser også hvordan de sykepleiefaglige grunnforestillingene jeg er oppdratt i, kan sies å tre frem gjennom min følelsesmessige reaksjon på sårstellet.

Å dannes inn i en sykepleietenkning og profesjon henger sammen med kunnskap som bygger på mange ulike elementer som utgår fra et komplisert samspill mellom flere former for teori og praksis (Grimen, 2008). Sykepleien anvender forskjellige kunnskapsfelter for å tilegne seg en helhetlig forståelse av det å være menneske og hva det vil si å yte god sykepleie. I denne sammenheng spiller omsorgstenkningen og profesjonsetikken inn i ønsket om å bruke kunnskapsbasert praksis til å utvikle en bedre sårpraksis for alle involverte parter.

I flere tiår har Kari Martinsens og Katie Erikssons omsorgsteori vært sentral i og hatt stor innflytelse på forståelsen av å yte omsorg i praksis (Førand et al., 2018). Gjennom Martinsens tenkning har forståelsen av å være sanselig og faglig orientert mot den andre (pasienten), ut fra vår felles grunnleggende erfaring i å være menneske og dermed med en forståelse av å beskytte den andres integritet og sårbarhet, vært sentral. Det vil si at det å være profesjonell kommer til uttrykk gjennom det skjønnet vi har, og som bygger på og er knyttet sammen gjennom respekten for livet, faglighet og normer, samt ettertenksomhet eller refleksivitet (Martinsen,

2000). I Erikssons omsorgsteori innebærer omsorg for et annet menneske å gjøre det gode samt å forhindre unødig lidelse. Et sentralt begrep her er pleielidelse. Pleielidelse er en lidelse som påføres pasienten gjennom pleien han eller hun får. «Värdlidandet kan ses som ett onödigt lidande som med alla medel bör elemineras.» (Eriksson, 1994, s. 98) Pleielidelse oppstår mange ganger på grunn av uvitende handlinger, manglende kunnskap og mer eller mindre fravær av refleksjon (Dahlberg, 2002, s. 4). Førland et al. (2018) viser til at omsorgens formål ut fra Eriksson er å lindre andres lidelse. Det å være vitne til andres lidelse gjør deg ansvarlig for å gjøre noe med det. Min egen dannelse innenfor denne tenkningen kan sies å ha medvirket til min opplevelse av å ha et ansvar for å endre sårpraksis, når jeg selv hadde en forståelse av at jeg kunne bidra til en mindre smertefull behandling. På samme tid hadde jeg også et ansvar som lærer for å gi studentene hjelp til å lære og å lære å tilegne seg kunnskapsbasert praksis sammen med de lokale pleierne.

Denne omsorgstenkningen kan gjenspeiles i profesjonsetikken gjennom at menneskeverdet og det enkelte menneskets verdighet er en grunnleggende tematikk i profesjonsetikken (Christoffersen, 2011, s. 16). Christoffersen (2011) peker på at moral er noe vi først og fremst gjør, mens etikken dreier seg om de reglene og kjennetegnene vi bruker i de moralske vurderingene, noe som først og fremst kommer til uttrykk gjennom det vi tenker. Det vil si at vi som sykepleiere har et etisk mandat som krever at vi står inne for det vi gjør, samtidig som vi har et selvstendig ansvar for å vurdere og å ivareta oppgavene vi er satt til å løse. Videre ligger det i sykepleiernes yrkesetiske retningslinjer at hensynet til pasienten skal alltid prioriteres, og gå foran hensynet til kollegaer (Norsk sykepleierforbund, 2019)

Min kroppslige motstand kan ut fra disse innsiktene avdekke noe av min etiske oppdragelse og kunnskapshorisont, et tema Davidson (2011) diskuterer ut fra Foucaults «counter-conduct» og dets etiske dimensjon som ligger i begrepet. Han belyser hvordan forståelsen av begrepet conduct blant annet er knyttet til forestillingen av «care of the self». Han viser til at: «Attitude, attention and practices of the self are all features of the ethical sense of conduct» (Davidson 2011, s. 30). Min innsosialisering i å utøve god sykepleiepraksis, samt å ville gi god veiledning til

studentene, kan sies å være en medvirkende faktor til mitt kroppslige ubehag og min uro, fordi jeg ikke var i en hjemlig kontekst, og fordi eget mandat og maktforhold var uavklart. Samtidig var det også et ønske om å vise respekt for den lokale konteksten og dermed ikke krenke sykepleierens posisjon.

For å kunne endre noe, i dette tilfellet en sårprosedyre, kan ikke egen motstand og dermed endringsvilje skje gjennom en ren handlingsendring. Det må også tas hensyn til den lokale konteksten og hva som kan være i spill for de andre for å tilegne seg ny kunnskap.

Kunnskapspraksisens mulige hinder?

Ved at kunnskapsregimer er forskjellige blir hverandres kunnskap sårbar. Dette fordi kunnskapen man har tilegnet seg, står i fare for å miste verdi. Den personlige kompetansen kan gå tapt, noe som nødvendigvis vil måtte påvirke et samarbeid om endring av eksempelvis sårstellet ovenfor. Dette er en sårbar situasjon også fordi et sannhetsregime må endres ved et samarbeid. Båtnes (2015) trekker frem pedagogen Jenny Rogers som peker på at en del voksne kan være tilbakeholdne med å endre sin kunnskap når det blir et krav om ny kunnskap. Bakgrunnen for dette er blant annet at å innrømme at en trenger å lære noe nytt, er å innrømme at det er noe galt med det systemet vi allerede har.Båtnes trekker også frem at motstanden mot å lære noe nytt blir ekstra stor når en opplever at egne verdier og personlig identitet blir truet (s. 19). Derfor vil motstand mot endring her være en naturlig reaksjon fra den lokale pleierens side. Dette gjelder ikke bare for henne som individ, men henger også sammen med profesjonens status og forståelsen av hva god kvalitativ pleie innebærer. Videre kan motstanden heller ikke skilles fra den sosiale verdien dette innebærer (Kleinman, 1995).

Det betyr at sykepleierens måte å behandle sårstell på, både var basert på hennes lokale, kulturelt innsosialiserte sykepleiekunnskap, og på sykepleiernes status og hierarkiske struktur. Når de lokale sykepleierstudentenes ble opplært i sårprosedyren beskrevet ovenfor, er det derfor flere aspekter ved læringen enn selve prosedyren. De innlæres i en sosial praksis (Lave & Wenger, 1991, 2003) som også henger sammen med hvordan

sykepleie læres. Sårstellet er en del av en helhetlig forståelse av det å være student og hvem som innehar kunnskapen som skal læres, og på hvilken måte den skal tilegnes. Studentenes læreforutsetninger henger igjen sammen med de forberedelser samfunnet har gitt dem gjennom måten de lærer å tilegne seg kunnskap på. Når alder og erfaring var knyttet til autoritet og kunnskap om eksempelvis stell av liggesår, var det i utgangspunktet nærmest utenkelig for en student å stille spørsmål ved denne praksisen. Et slikt perspektiv åpner samtidig opp for en mulig vei inn til hvordan vi kunne utvikle felles forståelse og samarbeid om endringen av sårstell. For å få til en varig endring måtte det komme fra de lokale pleierne. Det var disse pleierne som hadde en nøkkelposisjon i den hierarkiske strukturen inne på sykehjemmet, som hadde mulighet til å skape denne endringen.

Pastoral makt som omsorgsmakt – mulighet for endring?

Davidson (2011) viser til et intervju med Foucault om motstand (resistence), der han sier at det ikke er en motsetning til makt. Foucault sier at for å motsette seg noe, må man aktivere noe som er like oppfinnsomt, like mobilt, like produktivt som makten selv. Det betyr at å skape motmakt (counter-conduct) er noe som er mer enn en rent negativ handling, enn det å være ulydig (Davidson 2011, s. 27). Videre viser Davidson til Foucault som sier:

> A force is not a metaphysical substance or abstraction, but is always given in a particular relation; a force can be identified as any factor in a relation, that affects the elements of the relation; anything that influences the actions of individuals in relation, that has an effect on their actions, is in this sense a force. And thus force relations structure the possible field of actions of individuals. Resistance and counter-conduct modify these force relations, counter the locally stabilized organizations of power, and thereby affect, in a new way, the possibilities of action of others. A force relation can be immanent in a physical environment, in a social configuration, in a pattern of behavior, in a bodily gesture, in a certain attitude, in a way of life. All of these features can structure the field of action of

> individuals, and thus power and resistance come from everywhere. (Foucault, 1976, s. 121–122 i Davidson, 2011, s. 29)

Kroppslig motstand som en form for «counter-conduct» kan med dette perspektivet gi en mulighet til å synliggjøre en motstand som andre ser og opplever. Det ga sykepleieren og studentene mulighet til å lure på hvorfor jeg reagerte som jeg gjorde. Min kroppslige respons på sårstellet åpnet for å kunne se at det kunne finnes andre alternative måter å gjøre sårstell på. Det at makt alltid er i relasjon til noe eller noen, gir også den lokale sykepleieren en mulighet gjennom sin posisjon i det hierarkiske strukturen på sykehjemmet til å bidra til endring av sårpraksis. Ovenfor har jeg skrevet om kunnskapspraksisens hindringer for endring som innebærer en sensitivitet for at den andre part ikke skal miste verdighet, men samtidig kan nettopp spillet mellom maktforhold også være en vei inn til ny praksis. I etterkant av denne situasjonen ba jeg om unnskyldning for min reaksjon og forklarte samtidig hvorfor det skjedde. Dette åpnet for en kunnskapsutveksling som igjen førte til at vi fikk mulighet til å vise og forklare «vår måte» å stelle og forstå sårtilheling på. Kunnskapsutvikling er en produksjonsform som i sitt vesen forutsetter samarbeidsformer (Sørhaug, 2001).

I begynnelsen av denne endringsprosessen ble vi utfordret på at det var enkelt for oss i Norge som hadde alt tilgjengelig utstyr, noe de ikke hadde. Det hadde de helt rett i. Dermed ble det ekstra viktig å gi kunnskap om prinsippene for sårstell slik at det ikke bare var på grunn av utstyret at sårtilhelingen var annerledes. Ved at de ledende sykepleierne fikk kunnskapen først og fikk aksept fra legen og resten av ledelsen, ble dette en inngang til å endre sårstellet. Det førte til at vi sammen fant måter å utføre sårstell på uten avansert sårutstyr, samt det aller beste – forebygging av sår. Samhandlingen startet dermed en prosess både til egen og de andres refleksjon og bidro til utvidelse av hverandres kunnskap (Giddens, 2001).

Over en lengre periode endret hele sykehjemmet prosedyre og regime for sårstell, men de befant seg nå også i en ambivalent situasjon. Sykehjemmets tidligere sårstellpraksis var vanlig praksis flere steder i det lokale helsevesenet, noe som ga noen utfordringer med pasienter som var innunder det lokale sykehusets kontroll. Derfor ble det i første omgang endret praksis på de pasientene som ikke skulle på kontroll på sykehuset.

Dette førte til at de lokale pleierne etter hvert ga uttrykk for at de syntes det ble vanskelig å gjøre forskjell på pasientene, fordi de etter en stund opplevde at den nye sårprosedyren og sårtilhelingen var bedre enn den gamle. Vårt samarbeid om ny sårkunnskap hadde skapt et ønske om å endre sårpraksis utover sykehjemmets vegger. Min kroppslige motstand mot den tidligere sårbehandlingen kunne sies å være overført til de lokale pleierne.

Avslutning

I dette kapittelet har jeg prøvd å vise at det å utforske egen kroppslig motstand i møte med en annen kulturell kontekst og sårbehandling kan være en form for counter-conduct. Da jeg reflekterte over egen følelsesmessige kroppslige reaksjon, avdekket dette min egen situerthet knyttet til en pastoral makt som ble utfordret av en annen etablert pastoral makt. Min kroppslige motstand kan sies å sette seg opp mot den etablerte pastorale makten som den lokale konteksten hadde. Kapittelets perspektiv er således en annen form for counter-conduct enn det Foucault diskuterte i sin utlegging av den pastorale makten. Her er det en form for counter-conduct som innebærer at kroppen som subjekt og med sin relasjonalitet kan være en motstandsstrategi i forståelsen av hverdagslivets praksis.

Referanser

Båtnes, P. I. (2015). *Kunsten å kunne. Om lede og glede i det personlege kunnskapslivet.* Gyldendal akademisk.

Christoffersen, S. A.(2011). Profesjoner og profesjonsetikk – hva er det? I S. A. Christoffersen (Red.), *Profesjonsetikk. Om etiske perspektiver i arbeid med mennesker* (2. utg., s. 18–43). Universitetsforlaget.

Dahlberg, K. (2002). Vårdlidande – det onödiga lidandet. *Vård i Norden, 63*(1), 4–8.

Davidson, A. I. (2011). In praise of counter-conduct. *History of the Human Science, 24*(4), 25–41.

Drummond, J. (2009). Feelings, emotions, and truly perceiving the valuable. *The Modern Schoolman, 86*(3/4), 363–379.

Eriksson, K. (1994). *Den lidande människan*. Liber utbildning.

Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry, 8*(4), 777–795.

Foucault, M. (2007). *Security, territory, population lectures at the Collège de France 1977–1978*. Palgrave MacMillan.

Førland, O., Alsvåg, H. & Tranvåg, O. (2018). Perspektiver på omsorgsforskning. *Tidsskrift for Omsorgsforskning, 4*(3).

Giddens, A. (1991). *Modernity and self – identity. Self and society in the late modern age*. Polity Press.

Grimen, H. (2008). Profesjon og profesjonsmoral. I A. Molander & L. I. Terum (Red.), *Profesjonsstudier*. Universitetsforlaget.

Hillestad, A. H. (2012). Sykepleie – en universell kategori? I P. I. Båtnes & S. Egden (Red.), *Flerkulturell forståelse i praksis* (s. 161–168). Gyldendal Akademisk.

Kleinman, A. (1995). *Writing on the margin. Discourse between anthropology and medicine*. University of California Press.

Lave, J. & Wenger, E. (1991). *Situated learning: Legitimate peripheral participation.* Cambridge University Press.

Lave, J. & Wenger, E. (2003). *Situert læring og andre tekster*. Hans Retzels Forlag.

Martinsen, K. (2000). *Øyet og kallet*. Fagbokforlaget.

Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception.* Routledge.

Norsk sykepleierforbund (NSF) (2019). *Yrkesetiske retningslinjer*. https://www.nsf.no/etikk-o/yrkesetiske-retningslinjer

Sander H.-J., Villadsen, K. & Wyller, T. (Red.). (2016). *The spaces of others – heterotopic spaces. Practicing and theorizing hospitality and counter-conduct beyond the religion/secular border.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Sokolowski, R. (2000). *Introduction to phenomenology.* Cambridge University Press.

Sørhaug, T. (2001). Innledning. I R. Sennet (Red.), *Det fleksible menneske. Personlige konsekvenser av å arbeide i den nye kapitalismen.* Fagbokforlaget.

Walton, S. (2004). *Humanity – an emotional history*. Atlantic Books.

Zahavi, D. (2003). *Fænemenologi.* Roskilde Universitetsforlag.

Zahavi, D. (2014). *Self and other. Exploring subjectivity, empathy, and shame.* Oxford University Press.

KAPITTEL 5

Uventede rom for andre narrativer. Hvordan Friluftssykehuset åpnet for Lars sin egen stemme

Einar Egenæs
Oslo universitetssykehus

Abstract: This article presents how the human encounter at the new cabin, Friluftssykehuset, was the start of a new focus and a nascent hope for a young cancer patient named Lars. For both Lars and his family, this dialogue evoked good memories of their own places, their own summers in the mountains, and nature's sensory impressions and moods. This development occured on a walk out from the hospital room and up to the cabin at Gaustadbekken. The imagination was set in motion and created new ideas that brought the boy into another mode so that the family as a whole was able to move into a resistance practice. My impetus for writing this article is that I work daily as a clinical social worker and family therapist in the department where Lars was treated, where I have a special responsibility for following up families of children with brain tumors with conversation and social medical support. The parents and the head of the department have given their consent for anonymous narratives from my sessions with Lars and his family to be used in this article.

Keywords: cancer, other spaces, dialogue, hope, play, comfort

Sitering: Egenæs, E. (2022). Uventede rom for andre narrativer. Hvordan Friluftssykehuset åpnet for Lars sin egen stemme. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 5, s. 103–118). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch5

> Our civilisation has developed the most complex system of knowledge, the most sophisticated structures of power: what has this kind of knowledge, this type of power made of us? In what way are those fundamental experiences of madness, suffering, death, crime, desire, individuality connected, even if we are not aware of it, with knowledge and power? – I am sure I'll never get the answer; but that does not mean that we don't have to ask the question.
>
> —Foucault (1979, s. 239–240)

Innledning

Denne artikkelen framstiller hvordan det konkrete menneskemøtet ved det nye Friluftssykehuset ble starten på et nytt fokus og et gryende håp for kreftsyke Lars. For både ham og familien gav denne dialogen minner om deres egne steder, deres egne somre på seteren, og naturens sanseinntrykk og stemninger. Denne utviklingen ble muliggjort på en tur ut av sykerommet og opp til hytta ved Gaustadbekken. Fantasien ble satt i bevegelse og skapte nye forestillinger som brakte gutten over i en annen modus slik at familien samlet beveget seg inn i en motstandspraksis. Min bakgrunn for å skrive denne artikkelen er at jeg til daglig arbeider som klinisk sosionom og familieterapeut i avdelingen der Lars var innlagt, og har hatt et særlig ansvar for å følge opp familier med samtaler og sosialmedisinsk støtte når et barn får hjernesvulst. Foreldrene og avdelingslederen har gitt samtykke til at anonymiserte narrativer fra møtet med Lars og familien hans kan brukes i denne artikkelen.

Lars er en 11 år gammel gutt som bor sammen med foreldre og storesøster på en gård i ei bygd i Sør-Norge. Far er selvstendig næringsdrivende og gårdbruker, mor er lærer. Besteforeldrene bor i nabohuset. På gården er det noen få kyr og griser, mange sauer og høner. De dyrker også mye korn og noe poteter der. Lars går på femte trinn ved barneskolen i bygda og er glad å spille fotball, være med i gårdsdrifta, spille data og se filmer på pc og tv.

Det biomedisinske narrativet

Lars ankommer Rikshospitalets nevrokirurgiske barneavdeling med luftambulanse, i følge med mor, fra lokalsykehuset og med mer og mer intens hodepine. Han har følt seg uvel igjennom de siste to månedene, følt seg slapp og ustø i perioder, svimmel og periodevis kvalm. Siden pinse har det vært daglig hodepine som kom utover formiddagen. Et par ganger i uka har han kastet opp, og da letter hodepinen. Hodepinen forverres av fysisk aktivitet, da blir han lyssky, men det hjelper å sitte i et mørkt rom. Han var en del hjemme fra skolen på grunn av disse plagene, fikk synsproblemer, ble "klumsete" på fotballbanen. Så ble han altså akuttinnlagt lokalt da han fikk intense hodesmerter, kastet opp og følte seg ekstremt dårlig. Han ble raskt transportert videre til Oslo universitetssykehus, nevrokirurgisk avdeling, Rikshospitalet. Undersøkelsen MR cerebreum vis at det er en stor svulst i bakre skallegrop. Gutten underlegges kirurgi og medisinsk behandling. Han preges i stor grad av sjokk, angst og sorg. Han forteller at han er svært redd for å dø, med stor smerte og frykt. Han slår hodet mot veggen og må stoppes av foreldrene, faller sammen i gråt og sjokk. Han er ikke så tilgjengelig for trøst og samtale, og selv om han deltar og tilsynelatende hører etter, er inntrykket at han er i sjokk og ikke makter ta imot så mye informasjon, så helsearbeiderne forsøker å gjenta og være svært tydelige.

> – the medical profession … exercises an uncontrolled power over people's bodies, their health, and their life and death. (Foucault, 1982)

De første journalnotatene beskriver at Lars gjennom de siste måneder har vært plaget med lettere gjentakende hodepine. Siden midten av mai har plagene vært mere intense, med frontal hodepine, gjerne verst om morgenen. Han har følt seg slapp og uvel i perioder og har vært endel hjemme på grunn av plagene. Han ble vurdert av optiker, og fikk briller som han brukte ved behov. De siste to ukene har det vært symptomforverring med plager av sterkere intensitet. Grunnet plagene har Lars vært til flere legekontroller de siste månedene. Så blir det altså gjort MR cerebrum som viser en stor tumor i bakre skallegrop med sekundær hydrocefalus.

Epikrisen fra innleggelsen i nevrokirurgen fra et par år tilbake er formulert i liknende ordelag.

Lars omtales i 3. person og «Det gjøres» undersøkelser og behandlinger.

Lars opereres med kraniotomi og reseksjon av tumor, samtidig tas nye prøver til cytologi. Under innleggelsen hadde Lars følt mye engstelse og hatt tilløp til panikkanfall. Han har postoperativt lammelser. Dette kommer svært langsomt til bedring.

Beskrivelsene i de første journalnotatene preges av en objektivering av Lars; han beskrives med utgangspunkt i fagfolks kliniske blikk, og dette forsterkes i det avansert MR-teknologi forlenger dette blikkets rekkevidde slik det forklares i barneboka en av sykepleierne på kveldsvakt gir til Lars:

> Legen vil gjerne undersøke guttens hode litt mer og det skal de gjøre på sykehuset neste dag. Der har de apparater som man kan se langt inn i hodet med. (Sommer & Grotzer, 2005)

Journalnotatene inneholder en rekke beskrivelser av guttens tilstand og av svulstens, et medulloblastom, plassering, hans helsetilstand for øvrig og redselen han uttrykker, alt beskrives i et tredjepersonsspråk, fokus er på sykdommen og det som sees av patologi.

Observasjonene som fagfolk gjør, noteres i journalen og tolkes av ekspertisen, disse observasjonene sees i lys av oppdatert fagkunnskap, og samhandling med andre eksperter blir lett av større betydning enn dialogen med dem det gjelder.

Foreldrene har en opplevelse av at de uforberedt ble konfrontert med en for dem svært brutal situasjon. De sier at formidlingen kunne ha vært mye mer skånsom, og en får inntrykk av at de føler seg mer overveldet enn nødvendig. De vil skjerme Lars mot denne formen for kommunikasjon fra leger og sykepleiere. Foreldrene forteller om dette i en samtale med en psykolog og meg der vi som terapeuter lytter ut dem om denne opplevelsen. En psykolog snakker med gutten med mor til stede. Lars begynner å spørre om han kommer til å dø, og er åpenbart svært redd for det. Han begynner å gråte, men det går fort over. Både Lars og moren har flere ganger i løpet av denne uka opplevd sterk frykt og panikk som reaksjon på det de blir fortalt.

Mitt arbeid for denne familien innebærer mye praktisk, såkalt sosialmedisinsk, tilrettelegging, som kontakt med NAV, søking av pleiepenger og andre stønader til foreldrene, å framskaffe legeerklæringer til forsikringsselskap og å kontakte HELFO om reiseregninger.

Men alt skjer på en mørk bakgrunn: både Lars' egen og foreldrenes eksistensielle krise overfor det nærgående spørsmålet om liv eller død.

Jeg prøver også å snakke med familien om dette, men det er ikke så lett å få dialogen til å løpe naturlig på sykerommet, i avdelingen og på kontoret. Han gir inntrykk av at han er på fremmed grunn, at han er ubekvem i sykehuskorridorene. Kanskje minner det for mye om den store trusselen fra svulsten.

Jeg foreslår at vi tar en liten tur ut og ser på den nye hytta ved Gaustadbekken.

Møtet ved Friluftssykehusets hytte og dialogen etterpå

Friluftssykehuset (Lindheim, 2020) er utviklet i samarbeidet mellom vår avdeling, Stiftelsen Friluftssykehuset og arkitektkontoret Snøhetta. Avdeling for barn og unges psykiske helse i sykehus har i mange år arrangert turer for pasienter til Frognerseteren, Nordmarka og Øvresetertjern. Bakgrunnen for samarbeidet er et felles ønske om å skape et godt sted å være i naturen for pasienter og pårørende ved barneklinikken. Det faglige mål er at friluftsliv, kroppslig aktivitet og psykoterapi skal kunne utfoldes på en rik måte, og at muligheten for gode samklanger mellom de tre stadig skal utvikles videre. S-BUP sin ordinære «inne»-behandling flyttes ut i nærliggende natur. Den nybygde hytta er utformet arkitektonisk for å understøtte behandlingen. Flere sykehus i landet har fått slike bygg i nærmiljøet.

Den lokale hytta ligger ved Gaustadbekken opp bakken rett bak Rikshospitalets bygg for foreldreovernatting, og vi kaller den Hegrehytta. Den er moderne i utformingen, men kan allikevel minne om ei slik plankehytte som barn har bygd i skogen til alle tider.

Bekken slynger seg igjennom et lite dalføre med mye lauvskog, fra Sognsvann langs sykehuset gjennom villastrøkene og ned til vannene

i Frognerparken. Det er vekslende vannføring, et rikt fugleliv, og til og med en bestand av bekkørret. Gråhegren holder til her og fisker langs bekken hele året. Ellers sees flaggspett, svarttrost, ringdue, skjære, svale, tårnseiler, måke, svartspett, linerle, bokfink, kjøttmeis og blåmeis. En sjelden gang hører vi varslinger fra en hauk. Svært ofte sees også ekorn og rådyr. Tett lauvskog omkranser bålplassen nede ved strandbredden.

Den dagen Lars besøker Friluftssykehuset sitter han i en rullestol skjøvet av far, han vil gjerne se, selv om han er trøtt og har hodepine.

Vi har også følge med en sykepleier fra avdelingen hvor han er innlagt. Han klynger seg til «klassebamsen» som han fikk fra skolen av bestevennen sin, preget av den tunge situasjonen.

Familien har en seter i fjellene nord for hjembygda nær en vakker innsjø. Dyra deres er på sommerbeite der, og de er ofte på turer i fjellet. Der er det gamle tømmerhus på rolige setervoller, og fjelltoppene reiser seg i nord.

Hegrehytta er ei moderne, kasseliknende hytte, tegnet av Snøhettas arkitekter. Den er både helt annerledes, og minner dem om de tradisjonelle laftehyttene hjemme.

De ler av dette, og vi reflekterer over ulikheten i det moderne, lille bygget sett mot ei gammeldags tømmerhytte slik de er vant til fra fjellet i hjemtraktene. Humoren og latteren vi er i sammen, bidrar til å lette på stemningen.

Vi kommer i en fabulerende modus og Lars forteller meg, og snakker med moren om, at han husker hytta på seteren, og hvor fint det var med gode sommerdager ved bekken der oppe. Vi ser ned på Gaustadbekken som glitrer mellom trærne rett nedenfor oss.

Jeg spør: -«Hva liker du best å gjøre der?»

«Leke !» – sier han.

Moren forteller at kameraten og søsteren var med ham i lek ved bekken langt utover kveldene den sommeren. Jeg svarer han at til sommeren vil han nok komme dit igjen.

Familien skriver seg inn i hytteboka som de første. På vei ut tar mor bilde av Lars og «klassebamsen» i hyttedøra, hun vil sende bildet til klassekameratene hjemme.

Vi avrunder nokså raskt da Lars sier han blir sliten og synker ned i rullestolen.

Men i en telefonsamtale dagen etter kan faren bekrefte at turen opp langs bekken til Hegrehytta hadde vært en fin opplevelse både for gutten og dem som familie.

«Det var godt med et anna fokus», sa han.

Motmaktens kilder: Samvær, dialog og intersubjektivitet

I sykehuskorridorene er det så lett at både pasienten og familien bringes til taushet, og tingliggjøres fordi de ikke har noe kunnskap eller noe å tilføre helsepersonellets suverene kompetanse. Fagfolkenes stemmer og deres evidente vitenskapelighet dominerer lett totalt der. Når alvoret så formidles i en røff tone der fagfolk lett forskanser seg bak den «profesjonelle» masken, blir mennesket lett objektivert og familien overlatt til seg selv med sin frykt. Dette gjør verken angst eller smerter mindre hos pasienten. Fantasien lammes helt, og redselen tar over. Definisjonsmakten og behandlingsregimene regjerer inne i sykehusets rom.

Fortvilelsen og skrekken gutten gav uttrykk for, og foreldrenes maktesløshet overfor dette mobiliserte imidlertid oss behandlere rundt dem til å forsøke å lindre utover det vanlige. Jeg gjorde en ekstra innsats for å få bedre kontakt.

I familieterapeutisk tenkning skjer dette i «et mellomliggende rom» hvor terapeuter og familier møtes i en intersubjektiv dialog (Caillé, 1995).

Det ble veldig naturlig å ta en tur ut sammen, og Friluftssykehusets hytte var et turmål Lars ble nysgjerrig på. Det viktige øyeblikket ble avgjørende idet vi satte oss i bevegelse på den lille turen ut og opp mot hytta. Men «det mellomliggende rommet» ble denne gangen vel så mye selve turen opp bakken og den samhandlingen som utspilte seg på veien til hytta.

Fokus flyttet seg ned til bekken ved siden av sykehuset for så å gå videre inn i Lars sin fortelling fra fjellbekken hjemme. Dialogen oss imellom skapte et nytt rom i og med beskrivelsene og inntrykket han gav oss av hvor fint det var å leike der i «hemfjella» (se bokas innledning, Wyller & Lid.

Lars formidlet sitt bilde av minnet på en slik måte at vi delte forestillingen om et nytt godt rom å være sammen i. Hegrehytta blir i ettertid liggende i skyggen av denne felles opplevelsen der vi gikk inn i andre rom, og imaginært flyttet oss til de gode sommeropplevelsene i «hemfjellet».

Jeg tolker denne hendelsen slik at de fikk et friere rom å samhandle i når vi tok turen ut: Språk og omgangsform inviterte til deltakelse, og deling av humor gjorde kommunikasjonen mer intersubjektiv.

Fra å være et skrekkslagent, objektivert barn uten talerett ble Lars en tryggere gutt som visste å formulere seg: dette ble muliggjort gjennom en friere og lydhør dialog oss imellom.

Lars stiger fram som et subjekt som gjør motstand

Da Lars ble mer vant til å være på sykehuset, utviklet han en trygghet i relasjonene, han setter godt ord på hvordan han har det, og hva han trenger for å være trygg. Mange av de ulike fagfolkene i barneklinikken bidrar i denne prosessen, og Lars tar imot støtten fra flere hold; han viser tillit når vi lytter til ham og foreldrene. Turen ut til bekken er et av flere bidrag. Han blir svært glad når han fortelles at undersøkelsene etter hvert viser at kroppen hans responderer bra på behandlingen, og det produseres motstand mot sykdommen.

Over telefon forteller far at Lars er svært oppløftet og ikke lenger er så redd som på sommeren: *Gutten er itte tel å kjinn att!*

Han øver på å takle ulike medisinske prosedyrer sammen med musikkterapeuten; ved hjelp av musikk han liker, skal han klare å gå igjennom behandlingen selv om han gruer seg til stikket, sier han.

Han blir sliten av cellegift og får en del sårhet i hals og svelg, dette gjør det utfordrende å få spist nok. Han sliter med å få i seg nok mat. Men Lars arbeider hardt med dette, for han ønsker ikke å få kunstig ernæring og PEG, en slags sonde. Dette er et eksempel på at Lars selv tar styring over behandlingsprosedyrene.

Med stolthet benevner han seg selv med sine initialer «***LMG***».

Jeg tolker dette som en humoristisk måte han vender det objektiverende journalspråket om til å hevde sin egen subjektivitet. Et lite eksempel på hans vittige motstandspraksis.

Utpå høsten kan Lars igjen komme tilbake på skolen, han har hatt besøk av sin beste venn, brukt roboten litt og hatt «klassebamsen».

Men den første dagen tilbake på skolen blir spesielt fin. Da blir han tatt imot med rød løper, ballonger og applaus. Psykologen snakker med ham om at han kan ta med seg slike gode opplevelser og minner til senere, hvis han får en dårlig dag.

Jeg ser for meg at han gjennom sitt strev og sine tunge dager i sykehuset har videreutviklet seg som person, mange har støttet ham, men det har vært kamper nok han har måttet kjempe selv, og for klassekameratene framstår han som en helt og en overlever på dette tidspunktet.

Som person har han nå en egen stemme som er verdt å lyttes til og gis rom (se innledning, Wyller & Lid), og det er ham vel unt å framstå for resten av skolen som en «superhelt». Både musikkterapeuten, psykologene, overlegen og jeg som sosionom, unner ham det. Han snakker i første person.

Motstandens kilder: Barns fantasireiser

Michel Foucault skriver ofte om hvordan undertrykte stemmer kan være kilder til motmakt og motstand, det kan handle om å lytte til og avdekke praksiser og uttrykk som sjelden gis oppmerksomhet. Folk møter hverandre og lytter til hverandre på tross av den dominante diskursen. Dette skjer gjerne i andre rom enn de offisielle. Allerede i sitt berømte radiokåseri fra 7. desember 1966 beskriver Foucault hvordan barn kan bruke fantasien og «reise» gjennom ulike rom i sin leikenhet:

> Jeg vil si følgende: Vi bor ikke i et tomt, nøytralt rom. Vi lever, vi dør og vi elsker ikke på et rektangulært papirark. Vi lever, vi dør og vi elsker hverandre i et strukturert, ofte delt rom med lyse og mørke områder, med forskjellige nivåer, trinn og framspring, med harde og myke, lett å trenge gjennom, porøse områder. Det er transportsoner som veier, tog eller t-bane. Det er åpne salonger som kafeer, kinoer, strender eller hotell. Og til slutt er det lukkede områder med hvile og hjem. Blant alle disse forskjellige stedene er det de som er helt forskjellige fra resten. Steder som er designet for å motsette seg og til og med eliminere, erstatte, nøytralisere eller rense alle andre. De er, som om de var, «kolleger».

Barna kjenner slike motrom, slike lokaliserte utopier, veldig presist: Dette er selvfølgelig hagen. Dette er loftet, eller rettere sagt indianerteltet på loftet. Og det er – torsdag ettermiddag – ekteskapssengen til foreldrene. På denne sengen kan du oppdage havet, fordi du kan svømme mellom teppene. Men sengen er himmelen, også fordi du kan hoppe på fjærene. Det er skogen fordi du gjemmer deg i den. Det er natten, fordi du blir spøkelset under lakenene. Og det er en forbudt glede, og en skrekkblandet fryd når foreldrene kommer tilbake, – vil de straffe deg?

Det voksne samfunnet har sine egne mot-rom, lenge før barna har de voksne funnet disse fysiske stedene, disse virkelige stedene utover alle steder. For eksempel hager, kirkegårder, asyl, bordeller, fengsler, klubbene til Club Mediterane, og mange andre.

Jeg drømmer nå om en vitenskap – og jeg sier selvfølgelig vitenskap – hvis emne er disse forskjellige områdene, disse andre stedene, disse mytiske eller virkelige negasjonene av rommet. Disse ulike bildene oppfant ikke barna på egen hånd, for jeg tror barn aldri finner opp noe. Snarere oppfant de voksne barna og hvisket de fantastiske hemmelighetene sine i øret deres,

-og så lurer disse voksne på hva som skjer når barna utbasunerer dem.

Denne vitenskapen undersøkte ikke utopiene, for vi skulle reservere denne betegnelsen bare for ting som faktisk ikke har et sted, men for heterotopiene, de helt forskjellige rommene. Og ganske logisk heter vitenskapen heterotopologi. Jeg vil skissere denne begynnende vitenskapen i sine aller første konturer. (Foucault, 1966)

Motstandens kilder: Familien og den hjemlige kulturen

Foreldrene til Lars fortalte meg at de reagerte sterkt på et av de første møtene der legene informerte dem om svulsten. Det som er hverdag her på sykehuset, fortonet seg som et overveldende sjokk på dem, og de hadde et sterkt ønske om å beskytte Lars mot en for brå og ubarmhjertig «informasjonsrunde». De var svært lite fornøyd med at en av sykepleierne på en kveldsvakt, uten særlig forberedelser og refleksjon, gav ham barneboka om *Eugen og den ekle klumpen* (Sommer & Grotzer, 2005).

De ønsket å ha kontroll over når og hvordan gutten skulle informeres selv.

Vi snakker om at det er svært viktig at minst en av foreldrene er døgnkontinuerlig tilgjengelig for å støtte gutten i denne tiden, og dette er de selv svært innstilt på. De har fått dugnadshjelp til sauesanking og andre oppgaver i gårdsdrifta, og et tema er at datteren, som kun er tenåring, har en tendens til å ta for mye ansvar. Vi anerkjenner måten mor og far også tar ansvar for søsteren på. Gjennom dialogen om sommerens opplevelser blir vi sammen om det Lars forteller, og med humor til hjelp utvikler vi en motstand både mot den truende sykdommen og det objektiverende og dominante kunnskapsparadigmet inne i klinikken.

Med det gode minnet som utgangspunkt kan han begynne å utvikle en egen og alternativ måte å møte de store utfordringene på. Mor og far støtter ham med styrke fra den hjemlige kulturen. En annen kilde er naturen og deres opplevelser der.

Foreldrene får vår støtte på å si fra om det de opplever som ugreit. Vi støtter både deres og Lars' egen motstand og lar deres utfyllende beskrivelser av livssituasjonen gjelde. Fagfolkenes dominans brytes, destabiliseres.

Jeg tolker dette som deres engasjerte form for «counter-conduct» (Foucault, 1979)[1] med oss som deres lydhøre samtalepartnere og «advokater».

Lokalt tilbys det nettverksmøter der foreldrene har mye styring og bestemmer hvem som skal delta, og hva som skal tas opp på de forskjellige møtene. Slike møter lytter til hverdagsspråket. Dette er eksempler på dialog og samvær med familien i et mellomliggende rom, der det legges vekt på at de kan være aktive, og det sosiale nettverket mobiliseres for å løse vansker eller i alle fall lindre smerten og lidelsen. Disse samværsformene kan sees som motmakt, «counter-conduct», og som et lite eksempel på en motstandspraksis både mot sykdommen som truet, og mot den overlegne og objektiverende biomedisinske fagekspertisen, men også som en styrking av fagligheten, og en enda bedre mobilisering av motkrefter til sykdommen og dennes dominans.

1 Se bokas introduksjonskapittel.

Jeg ser foreldrenes rolle som svært viktig i den lille samtalen ute ved bekken; deres anerkjennelse av Lars når han valgte å «reise» imaginært tilbake til setra og de gode stundene der, tror jeg ikke kan undervurderes. Familiens delte forhåpninger om å komme tilbake ble svært viktige for gutten den dagen. Biomedisinsk gravalvor eller sykehusprestens bønner ville være ute av stand til å skape det samme livgivende vendepunktet for ham.

Dette lille solglimtet av håp kom både *innenfra* og *hjemmefra* for Lars.

Counter-conduct – motstand mot pastoralmakten

I det seinmoderne sykehuset baseres behandlingen først og fremst på den evidente medisinske vitenskapelighet. I vår tid har denne typen faglighet gjort store framskritt, og ekspertsykehuset dekker de fleste fagområder. Med forskning, kunnskap og innovasjon bidrar spesialistmiljøene til bedre behandling og tjenester for både pasienter og deres familier. Utgangspunktet er «det kliniske blikk» (Foucault, 2000) og en mektig, ekskluderende vitenskapelighet. Det er nesten ikke grenser for hva de kan få utrettet i disse miljøene. Observasjonene som fagfolk gjør, noteres i journalen og tolkes av ekspertisen, og disse observasjonene sees i lys av oppdatert fagkunnskap. Denne samhandlingen med andre eksperter blir lett av større betydning enn dialogen med dem det gjelder. Pasienten omtales og beskrives i tredje person, som objekt.

Men det er ikke alltid at dette representerer noen bedre faglighet, snarere tvert imot.

Både pasienten og dennes pårørende blir for ofte gjort til et objekt for klinikernes observasjon og vurderinger. Journalbeskrivelsene er et tydelig uttrykk for denne grammatikken; opplysningene og vurderingene der danner grunnlag for den videre prosessen med samhandling og beslutninger fram mot undersøkelser og behandling. Fagfolk er handlekraftige subjekter, og pasienter passiviseres og tingliggjøres.

Men pasient og foreldre lar seg ikke redusere til objekter, kan ikke legges til side som om de var *ting* fagfolk suverent behandler. De ønsker selv å være handlende personer.

Michel Foucault sier i forelesningen *Omnes et Singulatim: Towards a Critisism of «Political Reason» (Foucault, 1979)* mye om den moderne formen for det han kaller pastoralmakten (i denne teksten kalt det kliniske blikket og den biomedisinske ekspertisens definisjonsmakt). Han beskriver videre hvordan det oppstår stridigheter og det han kaller «counter-conduct» slik at mennesker kan reise seg i motstand og stå fram med sin egen subjektivitet:

> Det pastorale problemet gjelder individers liv. Alt dette virker kanskje veldig fjernt. Årsaken til at jeg insisterte på disse eldgamle tekstene, var at de viser oss hvor tidlig dette problemet – eller rettere sagt denne serien av problemer – oppstod. De spenner over hele den vestlige historien. De er fortsatt svært viktige for det moderne samfunnet. De håndterer forholdet mellom politisk makt som arbeider i staten som en juridisk ramme for enhet, og en makt vi kan kalle «pastoral», hvis rolle er å kontinuerlig sikre, opprettholde og forbedre livene til hver og en. Det velkjente «velferdsstatsproblemet» bringer ikke bare behovene eller de nye statlige teknikkene i dagens verden fram. Det må erkjennes for hva det er: en av de ekstremt mange gjentakelser av den vanskelige justeringen mellom politisk makt over juridiske subjekter og pastoral makt over levende individer. (Foucault, 1994, s. 235)

Den enkelte kan altså, på ulike og noen ganger overraskende måter, gjøre motstand mot for eksempel kirkens, sykehusets eller velferdsstatens maktutøvelse. Alt er ikke epistemisk kontroll. Både innenfor de religiøse institusjonene selv, og delvis i utkanten av dem, finner Foucault praksiser der subjektivitet utvikles fra andre kilder enn den etablerte kirkemakten. Denne motmakten kaller Foucault altså «counter-conduct». Han finner den i asketiske og mystiske, religiøse opprørsbevegelser i seinmiddelalderen (se innledning, Wyller & Lid).

I første omgang brøt disse bevegelsene ut, forlot de etablerte rom og dannet sine egne. Det fantes andre måter å være sammen på, andre rom å være i og nye måter å danne håp på.

Motmakten utvikler andre og alternative forestillinger og kunnskapsparadigmer om subjektivitet. Motmaktens episteme handler om hvem som anerkjennes som et subjekt, og om hvem som har rett til å ha en egen stemme. Lars kom fram med sin fortelling, vi forsøkte å framkalle

den. Foreldrene til Lars hjalp oss med dette, og vi hadde en humørfylt dialog. Dette betyr jo at det også innenfor systemet (hos enkelte av de profesjonelle) finnes muligheter for en motmakt.

I dialogen med Lars er det jo de profesjonelle som legger til rette slik at Lars finner mer av sin egen stemme. Dette er selvsagt det permanente dilemma, men fortellingen om Lars åpner for en motmakt som kan utvikles fra ulike kilder.

Det interessante er at den nye motmakten egentlig identifiserer en ny og korrigert pastoralmakt. Når fagfolk møter mennesker og barn med akutt livstruende og alvorlig sykdom, framstår det som *epistemisk urettferdig* (se innledningen, Wyller & Lid) at en ikke deler informasjon i et forståelig språk og henvender seg med en varsom og human holdning. Subjektet skal ikke først og fremst kontrolleres og ledes. Barn, og deres foreldre, skal møtes med en særlig varsomhet, menneskelighet og respekt. Det gis rom for å snakke på egne vegne, i første person.

Subjektet skal ha en egen stemme, lyttes til og gis egne rom. Det er kampen om den egne stemmen og de egne rommenes verdi som karakteriserer motmakten. Vår avdeling har dette som en grunnholdning. Turen ut ved bekken, og vår dialog der, blir for meg stående som et ørlite glimt, et eksempel på en slik motstandshandling både fra Lars' side, hans foreldres, og min som sosialarbeider.

Ansvaret for å lytte etter andre stemmer, verdsette de andres praksis og tillegge deres rom betydning er derfor en viktig utfordring. Det er slike stemmer, praksiser og rom vi vil utforske, framvise og diskutere i Friluftssykehusets og vår avdelings praksiser. Det er blant annet her vi finner kildene til en subjektivitet som står opp mot urettferdighet og disiplinering.

Det interessante er at betydningen av det alminnelige og lite spektakulære er like viktig for den nye motstandsmakten, enten den finner sted innenfor en kirkelig eller en ikke-kirkelig kontekst, det alminnelige livets samhandlinger og helt vanlige menneskemøter spiller en avgjørende rolle for dialogen, subjektivitetsutviklingen og motstanden (se innledning, Wyller & Lid).

Leiken med rom

Turen ut av sykehuskorridorene til naturmiljøet kan i seg selv sees på som et annet rom som åpner for andre fortellinger barn kan knytte seg til og gjenvinne noe av sin egen subjektivitet gjennom. Når Lars snakket, trakk han oss andre med inn i minnet om leiken.

Det er kanskje dette min fortelling om turen med Lars handler om: Jeg, den profesjonelle hjelper, representerer uten tvil en pastoral makt. Men denne beretningen etablerer samtidig, med natur, Friluftssykehusets hytte og familiens minner, nye kilder for Lars' egen subjektivitet.

Dette er en subjektivitet av en type som er veldig forskjellig fra den Lars som omtales som et kasus i sykehusjournalene. Minnene og naturen kan bli en del av motmakten og gjenvinning av pasientens verdighet; den lille turen ut og det at vi sammen gikk opp den bakken mens vi så ned på bekken som glitret i sollyset, muliggjorde en imaginær reise. Humoren rundt det moderne hyttebygget løsnet på stemningen, og i denne leikenheten kunne Lars ta oss andre med tilbake til sommerens gode opplevelser på fjellet. Skrekken for hjernekreften og følelsen av å være et passivt objekt forsvant som tåka for sommersola. Lars stod fram med en egen styrke og spredte humør i sin beskrivelse av leiken med kameraten og søsteren. Foreldrene støttet ham i dette å reise seg som en person. Vi møtte ham med lydhørhet og respekt.

Og dette skjer innenfor rammen av pastoralmakten, der jeg er den profesjonelle, sosionomen. Dette skjer i regi av vår avdeling for barn og unges psykiske helse på sykehus. Vi har som mål å støtte det som er friskt. Vi arbeider for at barna skal oppleve verdighet og respekt også ved at deres egne fortellinger lyttes til, og at deres krefter aktiveres i bestrebelsene for å overkomme sykdommen.

Vår tur ut ble like mye en tur innover til våre indre landskap; Lars formidlet en god stemning fra sommerens leik ved bekken der oppe på setra, og både foreldrene og jeg lot oss lede med dit. Moren malte bildet rikere, og jeg kunne respondere på fortellingen og anerkjenne den som gyldig og verdifull. Vi var på en imaginær tur inn i *forestillingenes* verden og delte opplevelsen av å være tilbake på et godt sted med Lars. Jeg tok

sjansen på å erklære at han igjen kunne komme tilbake dit, og ha det like fint neste sommer.

Lars' ansikt lyste opp. Fantasien skapte ny virkelighet, og et lite glimt av et nytt håp vi kunne dele. Sammen fikk vi et nytt blikk med fokus på håpet om at han skulle komme tilbake dit.

Avslutning

Sommeren etter skjedde dette som vi hadde snakket om: familien opplevde igjen en fin sommer både på gården og i fjellet. Bekken ved setra ble også besøkt, og Lars opplevde igjen fellesskap, leik og fisketurer der.

Men i 2019 slo alvoret inn igjen, og månedene som fulgte, ble preget av tilbakefall, mange behandlinger og vansker. Våren 2021 viste det seg at Lars' sykdom fikk overtaket, og utover i april ble behandlingen først og fremst lindrende. Lokalsykehuset var i tett kontakt. To sykepleiere fra hjemmesykepleien stilte opp og var hos dem.

Han fikk dø hjemme på gården, med familien sin rundt seg, fredelig, midt i mai.

Referanser

Caillé, P. (1995). *Terapeutiske ritualer*. Tano.

Foucault, M. (1966). Le Corps Utopique – les heteropotias. Radio tale, 7. desember, Paris.

Foucault, M. (2000). *Klinikkens fødsel.* Hans Reitzel.

Foucault, M. (1994). Omnes et singulatim: Toward a critique of political reason. I M. Foucault, *Power: Essential works of Foucault 1954–1984* (s. 298–325). The New Press.

Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry, 8*(4), 777–795.

Lindheim, M. Ø. (2020). Friluftssykehuset. *Tidsskrift for Den norske legeforening, 140*(16).

Sommer, A. & Grotzer, M. (2005). *Eugen og den ekle klumpen*. Støtteforeningen for kreftsyke barn/Norbok.

KAPITTEL 6

Motstand på kjøkkenet. Refleksjoner om å forske med mennesker

Kaia S. Rønsdal
Universitetet i Oslo

Abstract: The chapter reflects on methodology in research with human beings, using the motion picture *Kitchen Stories* (2003) as illustration and example. The discussion concerns whether decolonial research strategies can be understood as significant contemporary counter-conducts. As researchers, we are subject to a range of regulations, and we bring in tried and tested methodological tools decisive to planning and executing our research. To a degree, we order our fields and informants within this framework as well. Recently, many researchers have begun to organise their projects with increasing focus on participation from the research subjects, and at times, the occasionally surprising resistance is explicitly discussed. Methodology that is attentive to the subjectivity of the participants, and that attempts to empower them, may be said to highlight counter-conductive practices. Research subjects participate, negotiate, and decide on their own behalf to be more than the "researched", and these practices are themselves discussed. Subject-embodied and attentively sensing, participating, and sharing, the research may discover and challenge various kinds of counter-conductive voices, bodies, and practices, as well as the spaces they occupy. The chapter is concerned with who is granted the opportunity to participate in the knowledge production, and who is qualified to have relevant knowledge.

Keywords: decolonial methodology, counter-conduct, research subjectivity, postcolonial theory, body, space, practice

Sitering: Rønsdal, K. S. (2022). Motstand på kjøkkenet. Refleksjoner om å forske med mennesker. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 6, s. 119–136). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch6

Counter-conduct som kritisk metodologi

Dette kapittelet reflekterer rundt metodologi i forskning med mennesker, med filmen *Salmer fra kjøkkenet* (Hamer, 2003) som illustrasjon og eksempel.[1] Kapittelet diskuterer om ikke dekoloniale forskningsstrategier kan sees på som en viktig counter-conduct i dag.

Hos Foucault henger begrepene pastoralmakt og governmentalitet nøye sammen, både filosofisk og politisk. Objektet for begge praksiser og teknologier er menneskets oppførsel (Davidson, 2011). Motstanden mot denne makten innebærer andre former for styring. Individene selv skal styre sin atferd (Foucault, 2007). En viktig del av motstandspraksisene er at de destabiliserer strukturene, og rokker ved dem. Derfor er Foucault opptatt av at motstanden mot makt er mer enn å reversere den, men at for å motsette seg den, må noe like oppfinnsomt, mobilt og produktivt som makten selv er, aktiveres (Davidson, 2011).

Sosialantropologen Olga Demetriou, som blant annet har skrevet om counter-conduct i forbindelse med minoritetssamfunn, vektlegger minoritetssubjektivitet, hverdagsliv og politikk (Demetriou, 2016). Som minoritetssubjekt er det knyttet kontinuerlige overveielser og refleksjon til makten som er til stede i hverdagslivet, og slik, hevder hun, er counter-conduct en selvfølgelig del av minoriteters hverdagsliv (everyday life) (Demetriou, 2016, s. 218–219). I hennes arbeid er subjektene i minoritetskontekster, men det er også andre som bringes til taushet av dominerende strukturer, og som kreativt motsetter seg disse, som kan fortolkes som minoritetssubjekter.

Når vi forsker, er vi underlagt en rekke reguleringer, og vi har med oss utprøvde metodeverktøy som er med på å bestemme hvordan vi planlegger og gjennomfører forskningen. Til en viss grad ordner vi feltet vårt og informantene våre innenfor disse rammene også. Forskeren er slik i stor grad premissleverandør for forskningen. I de senere år er det mange forskere som organiserer forskningen sin mer praksisnært og med økt medvirkning fra forskningssubjektene (se for eksempel van der Breemer (kap 1) i denne boken, og Holgersson, 2011; Løkken, 2012), og også noen

---

1 Jeg har brukt *Salmer fra kjøkkenet* for å diskutere forskningspraksiser innen diakoni (Rønsdal, 2021a).

der den noen ganger overraskende motstanden eksplisitt diskuteres (se for eksempel Grimsgaard, 2017; 2022; Hillestad, 2017, 2022; Nahnfeldt, 2021).

Metodologi som er oppmerksom på deltakernes subjektivitet, og som forsøksvis bidrar til å styrke denne, vil kunne sies å belyse motstandspraksiser da deltakerne gis rom til å delta, forhandle eller beslutte på egne vegne, og til å være mer enn «saken», og det er disse praksisene selv som diskuteres. Inger Marie Lid og Trygve Wyller skriver i innledningen til denne boken: «Forskeren samarbeider med personer som ikke jobber som forskere, og idealet er å unngå at den andres liv, erfaringer og praksiser reduseres til forskningsdata» (Lid & Wyller, 2022, s. 14), og refererer til Gayatri Spivak. Også når vi forsker med mennesker som ikke nødvendigvis er undertrykket i Spivaks forståelse (Spivak, 2005), er det spørsmål om hvilke mennesker og praksiser som får tale, og om de får tale for seg selv, og hvilke subjektiviteter som fremmes. Gjennom at forskeren også oppmerksomt og kroppslig sanser, deltar og deler, oppdages og utfordres hvilke stemmer, kropper og praksiser som kan være del av motmakten, og hvor disse har sted. Det vil si hvem som får bidra til kunnskap, og hvem som er kvalifisert til å vite.

Filmen *Salmer fra kjøkkenet* (Hamer, 2003) er en kritikk av positivistisk forskningstradisjon, at mennesker er observerbare enheter, og illustrerer godt hvor begrenset informasjon en kan få om et menneske når det utelukkende observeres. Det er flere grunner til at jeg bruker denne filmen som eksempel, når den har blitt omstendelig diskutert tidligere her burde det vært referanse. Én grunn er at det som diskuteres og utforskes, altså filmfortellingen, er tilgjengelig for alle, slik at materialet lar seg erfare av leseren. Jeg vil derfor gjenfortelle filmens hovedfortelling, for å illustrere måtene subjektene forstås på i positivistisk forskningstradisjon, hvorfor denne forskningstradisjonen ble kritisert, men også hvordan fortellingen kan fortolkes med enda et nytt perspektiv. Dette perspektivet utforsker ulike måter å tilnærme seg menneskene og livene i fortellingen på, som kan bidra til at «det utvikles motstandskraftig subjektivitet» (Lid & Wyller, 2022). Jeg vil særlig gå inn i de overskridende hendelsene eller øyeblikkene, der det kan være mulig å peke ut motstand og motmakt. Poenget er å vise hvordan det tilsynelatende ubetydelige er kilde til etikk

og normativitet, derfor er detaljene – mye av informasjonen man ofte velger bort i forsøket på å besvare noe – en del av det som tas med.

Salmer fra kjøkkenet

Filmens utgangspunkt er at Hemmens forskningsinstitut (HFI) skal effektivisere hjemmet. I den forbindelse skal de på begynnelsen av 1950-tallet gjennomføre et kartleggingsprosjekt blant enslige menn i Norge. De skal finne ut hvordan hjemmet brukes, for å designe og utvikle mer hensiktsmessige hjem og apparater. Dette er utgangspunktet for at en karavane med svenske HFI-observatører kommer til Norge; de skal observere vaner hos enslige menn som har meldt seg til deltakelse. Deltakerne loves en hest som kompensasjon.

Vi følger Folke Nilsson som skal observere Isak Bjørvik, som motvillig har meldt seg til deltakelse etter oppfordring fra sin lege, i tiden opp mot jul, og jeg vil fokusere på forholdet mellom disse to.

Ved ankomst har Isak ombestemt seg, og det tar flere dager før Folke får komme inn. Folke har med sin HFI-dommerstol som han setter opp i kjøkkenhjørnet. Oppunder taket tar han notater og tegner Isaks ruter i rommet. Det skal ikke være noen form for kommunikasjon mellom observatør og observert, da dette vil risikere forskningens integritet. Om kvelden, når den observerte antas å være ferdig på kjøkkenet, trekker observatøren seg tilbake til sin HFI-campingvogn, som er parkert utenfor.

Denne filmen var nesten ny da jeg som masterstudent skulle ha vitenskapsteori og metode som emne. Den ble vist i undervisningen, og vi forsto det som selvsagt at man ikke kan lære om noen ved kun passivt å observere. Jeg syntes det var en flott illustrasjonsfilm som ved å sette det på spissen startet tankeprosesser rundt det å skulle forske på, og i det hele tatt jobbe med, mennesker.

I arbeid med metodologi senere kommer filmen alltid tilbake til meg. Med de refleksjonene jeg senere har gjort, kan det tenkes at det er mer å hente fra filmen og analysen av den, og spørsmålene vi strever med som forskere, enn første gang jeg så den. Hvordan kan filmen utfordre oss til å tenke videre og bredere om hvem som får tale og på vegne av hvem?

Spenninger på kjøkkenet

Isak er tydelig misfornøyd med å ha Folke på kjøkkenet sitt og begynner straks å sabotere prosjektet. Han tar for eksempel kaffekoppen ut av rommet, og ofte slår han av lysene og lar Folke sitte i mørket. Noen ganger henger Isak vasken sin på tørkesnorer som går på kryss og tvers av kjøkkenet, så Folke ikke kan se hva han gjør. Observatøren får ikke slå på lysene igjen, eller flytte stolen eller tøyet, ettersom han ikke får styre noe av det som pågår. Isak vil ikke spise eller gjøre noe på kjøkkenet, så det meste av tiden sitter Folke der alene og venter. Tilskueren får se at Isak har en bærbar komfyr på soverommet sitt i andre etasje, der han lager mat og spiser. Isak har også boret et hull i gulvet i et skap like over hodet på Folke, noe som gir ham utsikt over notatene og tegningene om hans egne kjøkkenvaner og -bevegelser.

Om kveldene, når Folke har trukket seg tilbake til vognen sin utenfor Isaks gårdshus, ser og lytter de to mennene til livstegn fra den andre. Folke spiller musikk på radioen sin som kan høres inne i hovedhuset. Isak har ofte besøk av sin venn og nabo, Grant. Forskeren og forskningsobjektet er tydelig interessert i hva den andre gjør, men de holder seg strengt til restriksjonene for Folkes stilling. Hans sjef kommer innom en gang iblant for å sjekke hvordan det går. Sjefen forteller Folke om en annen HFI-observatør som har drukket med verten sin. De er enige om at han åpenbart må få sparken, da han har brutt reglene, og dermed setter god forskning som vil gi riktige og sanne resultater, i fare.

Vi som tilskuere får vite at Isak har en hest i låven sin som han er svært glad i. Hesten er syk, og det ser ikke ut til at den skal bli frisk. Vi forstår at dette kanskje er grunnen til at Isak meldte seg til prosjektet: på grunn av løftet om en hest. Det viser seg at det vertene får, er en tradisjonell svensk Dalahest.

Det er tydelig på de to mennene, og også på sjefen og de andre forskerne vi hører om i dialogene, at de unaturlige rammene i prosjektet tærer på dem alle. HFI-observatørene savner sine hjem og familier, mens mange av vertene er ensomme. Det å tvinges til å være sammen uten å interagere eller engasjeres av hverandre er en nesten umulig oppgave.

For å lære noe om Isaks daglige rutiner og oppførsel, ville Folke etter moderne samfunnsvitenskapelig metode finne det viktig og nødvendig

å snakke *med* ham. Hvorfor gjør du ting på denne måten, hva er viktig for deg når du gjør disse tingene, har du tenkt på andre måter å gjøre disse tingene på? Folke og kollegene hans ville antakelig stilt slike spørsmål ved hjelp av kvalitative intervjumetoder, og engasjert seg med informantene i detaljerte samtaler om planlagte temaer og spørsmål. Kanskje de til og med ville spurt om verten kunne vise dem hvordan de pleier å gjøre de ulike tingene på kjøkkenet. Etterpå ville de ha bearbeidet informasjonen de hadde fått, analysert og tolket hva det kan bety innenfor forskjellige konseptuelle eller teoretiske rammer. Ofte finner forskere slik nye spørsmål eller perspektiver som peker på nye mulige tolkninger. Noen ganger kan vi hevde at funnene våre kan endre tilnærminger og praksis.

Når Isak beveger seg rundt på kjøkkenet, blir hans atferd hovedsakelig definert av plasseringen av de ulike kjøkkenelementene. Vasken er plassert på den ene veggen, så når han vil fylle kaffekannen, tar han den dit og bringer den deretter til vedovnen sin. Kartene over, og målingene av, disse bevegelsene er faktiske. Imidlertid oppnås ingen informasjon om mulige årsaker til plasseringen av de forskjellige «stasjonene» på kjøkkenet hans, eller om han synes det er praktisk, eller om han i det hele tatt har vurdert om de kunne vært annerledes plassert. Hvis han noen gang har tenkt på rekonfigurering av kjøkkenet sitt, ville effektivitet vært det viktigste? Eller ville han ha vedovnen sin plassert på ytterveggen, med stoler og bord under vinduet, slik at han kunne drikke kaffen ved bordet mens han så ut på låven sin, og kanskje så sin kjære hest? Kanskje hele kjøkkenet er totalt uviktig for Isak. Det er der, hvor foreldrene hans bygget det. Eller kanskje han hater kjøkkenet, fordi det minner ham om at han er alene, men han bruker det fordi han må.

Når Isak blir så frustrert av HFIs stille tilstedeværelse på kjøkkenet, endrer han rutiner og praksis. Han finner måter å lage mat og spise på, helt utenom kjøkkenet. Kanskje revolusjonerer Isaks oppfinnsomhet i å unngå kjøkkenet hans matlagings- og spisevaner. HFI vil gjennom sin positivistiske tilnærming aldri vite, fordi de aldri spør. De synes ikke Isaks tanker og meninger er viktige, dette har ikke han noe greie på. Mennesket Isak har ingen egenverdi, og hans refleksjoner og opplevelser vedrørende seg selv og livet diskvalifiseres, bokstavelig talt.

Brudd på kjøkkenet

Når de to etter hvert begynner å samhandle, sitter Folke fremdeles høyt oppe i stolen sin, og Isak ved bordet. De snakker om barndommen, krigen, familiene sine. De kjenner seg igjen i hverandres historier, og fascineres av forskjellene. De er veldig forsiktige for å ikke bli oppdaget, ettersom de vet om Folkes kollega som har fått sparken og blitt returnert til Sverige etter å ha sosialisert med sin vert.

I de tidlige stadiene av deres voksende vennskap blir Folke syk med feber, og han hoster voldsomt. Isak som ligger i sengen inne i huset, kan høre hostingen som ikke gir seg, og beslutter å hjelpe, og senere lyve på Folkes vegne.

Etter hvert kommer Folke ned fra stolen, og de sitter sammen ved bordet, de er sammen om kveldene, de spiser tilsendt svensk mat og drikker øl i bobilen. De lyver begge eksplisitt til HFI-sjefen flere ganger for å beskytte hverandre og vennskapet.

Filmen er søt, varm og underholdende. Den er også en kritikk av forestillingen om at man kan lære om mennesker uten noen form for medlevelse eller interaksjon. Den er til og med omtalt på nettsidene til Nasjonale forskningsetiske komiteer som en film som tar for seg problemene som oppstår i forskningsprosjekter der man unngår samhandling med dem vi vil lære noe om (FEK, 2020).

Karakterene viser oss hvordan folk bryter ut av sine utpekte binære roller – observatør og observert, mann på stol og mann på kjøkkenet, vert og gjest, svenske og nordmann, bonde og byråkrat – når de blir venner og nærmer seg hverandre. De er interessert i hverandre, og yter en stille motstand mot de dehumaniserende rammene for vennskapet.

Videre blir det åpenbart at kravet om å være nøytral og objektiv, i tråd med det som ble antatt å være bra både profesjonelt og etisk, direkte påvirker og endrer rutinene Folke skulle få tilgang til og gi til HFI. Å inkludere Isaks stemme og deltakelse er viktig, og etisk vesentlig mer forsvarlig. HFIs metode kan forstås som kolonial, i at den har null interesse for mennesket Isak eller de andre mennene. De observerte er ting som anvendes for å bygge kunnskap som skal optimalisere forholdene for kvinner og enslige menn i hjemmet. Det kan ligne på omtanke og omsorg, men de tar ikke stemmene med, og det handler egentlig om å

skape produksjon som genererer penger til dem som bygger kjøkken og utvikler kjøkkenapparater.

Samtidsforskning har beveget seg vekk fra slike positivistiske ideer, og forskningsetikk skjerper oss til å vurdere hva og hvem vi involverer i vår forskning, og hva vi ser på som forskbart. For forskere i humaniora og samfunnsvitenskapen er *Salmer fra kjøkkenet*s skildring av HFIs tro på objektiv informasjon om menneskelig atferd nesten komisk. Likevel fungerer det som en påminnelse om hvordan vi forsker, hvordan vi ser på forskningssubjektene. Hvordan bidrar forskningen til å styrke deres subjektivitet eller til å undertrykke og bringe den til taushet, til å tale på vegne av andre eller til at andre får representere seg selv?

Hvis HFI kritisk adresserer dette i sine undersøkelser, kan det hende at det de anser som viktig, ikke stemmer overens med det som anses som viktig av dem de mener de betjener. Forskningen er en del av å forbedre hjemmelivet for kvinner og enslige menn (som ikke har kvinner til å gjøre oppgavene for seg). Poenget med å fremheve hvordan kjøkkenpraksis kan forbedres, er delvis å virkelig forbedre arbeidsforholdene, men også å øke forbruket. Med andre ord er interessene bak det som gjennomføres, ikke Isaks. Han ble invitert til å delta i et prosjekt med klart utarbeidete modeller for å lære om vanene hans. Om kvalitativ forskningsmetode som inkluderer hans perspektiver og meninger ble brukt, har prosjektet fremdeles en svært konkret spesifikk ramme. Innenfor disse vil det også være mindre rom for Isak til fritt å uttrykke sine perspektiver. Dette kan være bra med tanke på hva målet med studien er, altså å avdekke en gruppes vaner på kjøkkenet. Men det hadde likevel kanskje ikke latt Isak få representere seg selv og sine behov og meninger.

Kjøkkenets rom

Det er forskere i dag som i større grad vurderer interesser, perspektiver, rom, kropper og stemmer, ikke bare som kilde til etikk, men som viktig del av forskningsetikken (jf. Lid & Wyller, 2018; Martinsen, 2014; Nahnfeldt, 2021; Rønsdal, 2018a; Wyller, 2018). Disse bygger blant annet på tradisjoner fra postkolonial feminisme (jf. Anzaldúa, 1987; Haraway, 1988, 2016), fenomenologi (jf. Ahmed, 2000, 2014), romteori (jf. Lefebvre,

2007; Simonsen 2010) og postmoderne strømninger (jf. Arendt, 1973; 2018; Foucault, 1988; 1995; 2007) og fokuserer på være bevisste på hvem, hvor og hva som sentreres, inkludert i forskningen. I tråd med feltet og forskningens mål, er dette fokus i alle ledd av forskningen, og ikke inkludert som en ettertanke i et kapittel eller avsnitt om forskningsetikk. Dette betyr at det kan være andre felt, andre rom og andre mennesker som defineres og sentreres enn dem vi er mer vant til å se. For eksempel utfordrer Helena Schmidt i sin artikkel «What about no-bodies?» (2019) dimensjoner ved tilhørighet, gjestfrihet og «citizenship» ved å belyse kroppslighet og mat blant mennesker i svært utsatte situasjoner. Andre spørsmål stilles, på nye måter, for å frembringe kunnskap der tause stemmer heves. I tilfellet med Isak og Folke er det i første omgang Isaks stemme som blir utelatt. Hvis vi plukker det hele mer fra hverandre, ser vi at Folkes røst også er taus. Folke er også kun et redskap i dette prosjektet. Han er også uvesentlig. Begge marginaliseres og er avfeid som nødvendige brikker.

Ifølge Henri Lefebvre eksisterer ikke rommene uten sosialitet, de blir til gjennom sosiale prosesser, relasjoner og sosial praksis (Lefebvre, 2007). Det vil si at rom er formative og oppstår når mennesker er sammen, eller er klar over, eller sanser, hverandre (jf. Nahnfeldt, 2021; Rønsdal, 2018a, 2018b, 2021a; Simonsen, 2010; Wyller, 2018). Også når vi ikke interagerer, er vi sosiale, eller vi bedriver sosial praksis. Slik har Folke og Isak en sosial praksis allerede fra Folke banker på Isaks dør første gang. Innenfor Lefebvres romteori er det utenkelig at de to mennene skal kunne være i en ikke-sosial relasjon. De åpner selv opp rommet, og etter hvert motsetter de seg reglene de er underlagt gjennom sin sosiale omgang. De motsetter seg at de bringes til taushet, gjennom sitt vennskap. De møtes som mennesker som er åpne for og nysgjerrige på hverandre. Dette gir dem mer makt enn «dem som kontrollerer og holder orden» (Lid & Wyller, 2022) som i tilfellet her er HFI og Folkes utplasserte sjef. Sjefen er for øvrig også maktesløst overgitt HFI, og etter hvert forstår vi at han er like fortvilet over den menneskelige kontakten han frarøver observatørene, og som han selv er frarøvet.

Seeren er observatør, men aktivt og emosjonelt deltakende. Vi kjenner oppgittheten over det usaklige og umenneskelige. For Folke som skal

sitte oppe i stolen og bare se, og som forstår mer og mer hvor usannsynlig det er å kunne lære noe om Isaks kjøkkenvaner utelukkende basert på hans bevegelser. Og vi føler Isaks irritasjon over å ha observatøren i hjemmet, men også hans glede over å finne på måter å gjøre motstand på og selv bestemme. Seeren heier også på motstanden og på vennskapet, og *lever med* i ønsket om å greie å holde på hemmeligheten om det. Som Foucault var også Lefebvre opptatt av motstand, eller mer presist, han var opptatt av rettferdighet, retten til å være ulik, eller som han ville sagt: rett til ulikhet (*les droits à la différence*). Dette bygget han på hvordan dominerende makt styrer og manipulerer marginale rom og mennesker, gjerne for å kvele eller eliminere motstand og ulikhet (Lefebvre, 2007, s. 49). Poenget hans er at gjennom motstand kan ulikhetene gjenvinnes, og gjennom at ulikhetene får blomstre, snarere enn å undertrykkes, får de ulike subjektene representere seg selv. på egne premisser. At Folke og Isak utvikler et vennskap, blir i seg selv en form for motstandspraksis, men kjøkkenet til Isak blir et rom for motstand gjennom deres samhandling og relasjon.

Motstanden på kjøkkenet

Motstand er mer enn høye rop og demonstrasjonstog. Motstand kan ytes i det stille og tilsynelatende uvesentlige, som å skape rom der en motsetter seg at ens egen atferd styres og reguleres, men også at vennskap forbys, på et lite kjøkken. Det kan altså være åpent eller skjult, og det handler om at mennesker vil forsøke å eie sitt liv eller ha råderett over, eller frihet i, det de kan i tilværelsen. Det kan også være nokså små handlinger som motsetter seg myndigheters retorikk eller bestemmelser. Man handler *mot* makten, eller det man opplever som styrende eller innskrenkende. Foucault skriver at menneskers frihet og motstandspraksiser ikke sikres eller garanteres av omgivelsene eller av myndigheters makt og lovverk, snarere er frihet *praksis [handling]* (Foucault, 1982, s. 354, min utheving). De siste årene har jeg jobbet med forestillinger rundt fenomenet gjestfrihet. Det finnes få entydige definisjoner på gjestfriheten, dens mening og innhold, men det kan være mulig å utforske gjestfrihet som motstand (Rønsdal, 2021). En gjestfrihet som

vektlegger relasjonene mellom mennesker som treffer hverandre, og på alle subjektivitetene i den relasjonen, ikke bare «de andre», er en gjestfrihetspraksis som motsetter seg styring. Et slik gjestfrihetsperspektiv kan anvendes til å fortolke flere menneskemøter enn for eksempel dem som finner sted i forbindelse med migrasjon.

I tilfellet Folke og Isak kan gjestfrihet som motstand også utforskes. Isak må, gjennom å takke ja til deltakelse i prosjektet, ha en fremmed mann i sitt hjem, han må være vertskap for den andre. Når Folke i begynnelsen ikke får komme inn til Isak, som ikke åpner døren eller på annet vis gir seg kjenne, holdes invitasjonen tilbake. Folke setter Dalahesten på benken utenfor inngangsdøren, som på et vis også er en invitasjon. Denne forsvinner etter hvert inn i huset, og døren settes på gløtt. Folke ser det som en åpning for at han skal få komme inn, men det er ingen varm velkomst inn i et hjem. De kulturelle spillereglene for gjestfrihet og gaveutveksling er på et vis fulgt, men med reservasjoner. I tillegg har de en ytterligere faktor, nemlig HFI, som tar over regien i hjemmet, både for verten og gjesten, så ingen av subjektivitetene styrkes, snarere undertrykkes og sidestilles de fullstendig. Den observerte er nå, etter først å ha valgt å invitere for å få hesten, motvillig nødt til å ha en fremmed inn i hjemmet sitt som helt eksplisitt ikke er gjest på den tradisjonelle måten der man for eksempel deler en kaffekopp og utveksler nyheter og meninger. Å invitere HFI inn er å frasi seg råderetten. Om Isak forsto dette før Folke kom, er vanskelig å vite, men veldig raskt begynner Isak å motsette seg hele arrangementet på de måtene han kan. Hvorfor vet vi ikke, det finnes ingen indre monolog eller samtale rundt dette. Men han *handler* motstanden gjennom å sabotere og endre oppførsel og vaner. Noe av det, som klesvasken som dekker all utsikt, er opplagt for Folke. Men alle de delene av tilværelsen Isak flytter til andre steder i huset for å motsette seg observasjonen, vet ikke Folke noe om. Han kan kun spekulere i hva Isak driver med hele dagen, og hvor han er. Isak tar kontroll over hjemmet og livet sitt, han tar kontroll over situasjonen, og forsøker å ikke la seg kontrollere og styre av mannen på kjøkkenet. Det som kan være nesten barnslig sabotasje, kan også være å ta makten tilbake til eget liv, og styre det som er sitt – gjennom å kreve sitt eget handlingsrom (agency) i sitt eget hjem. Isak gjør sitt hjem til et motstandsrom.

Overskridelser på kjøkkenet

Når menneskene i fortellingen motsetter seg det som pålegges dem og som bringer dem til taushet, stopper vi opp, eller fortellingen tar andre vendinger enn det som på et vis er bestemt. Disse hendelsene overskrider det forventete. De skaper brudd, som åpner for refleksjon, for å peke på praksiser eller handlinger som bryter med kontrollen. Hva skjedde, hvem styrte, hvor er makten, hvordan endret det videre forløp? Det er flere brudd og overskridelser i fortellingen om Folke og Isak, der det åpnes muligheter som det kan være interessant å belyse.

For Isak og Folke skjer bruddet når de bryter de hellige reglene i prosjektet, uten stor ståhei. Det skjer når de deler tobakk og kaffe. Det er hendelsen som kan markere det største vendepunktet. Isak lever livet sitt, den ene dagen til den andre, og tar vare på det han verdsetter: hesten, vennen Grant, eiendommen. Isak setter pris på kaffe og tobakk, og det gjør Folke også. Når Isak en dag innser at han ikke har tobakk igjen, kaster Folke pakken sin på bordet. Når han godtar observatørens tobakk, er det selvsagt for Isak, i tråd med tradisjonell gjestfrihet, å gjengi tjenesten, dele og skjenke ham en kopp kaffe. De nyter kaffe og tobakk sammen, i stillhet. Likevel har rommet endret seg, og rollene deres har endret seg. De er for første gang i et *delt* rom *sammen*, og Folke kan være en gjest som har tilbudt noe i bytte for å få være der, mens Isak er verten som gir gjesten kaffe. Begge er tydeligvis mer komfortable i disse nye rollene, siden de har spilleregler mennene på et vis kan. De deler tilsynelatende uviktige ting, men i delingen og det delte fellesskapet inviteres det andre mennesket inn i et nytt, delt rom, der de er *sammen*.

Begge mennene godtar det de tilbys, og begge anerkjenner den overskridende invitasjonen. Ikke nødvendigvis bevisst, men jeg som forsker kan tolke det på den måten. Dette overskridende øyeblikket endrer alt, og de to mennene møter hverandre som mennesker. Gjestfrihet blir motstandspraksis når noen ønsker velkommen inn i det som skal bli et *delt* rom. Når rommet deles, er begge subjektene like viktige. På et vis er det der handlingen i fortellingen begynner, fordi den kunstige ikke-relasjonen de har vært i, er så fremmed for dem og oss som seere at vi også kjenner en stor lettelse ved at det åpnes for en relasjon. Dette øyeblikket er begynnelsen på at de to mennene tar over kontrollen over kjøkkenet,

seg selv og sin relasjon, og aktivt finner måter å eie dette på uten at andre legger premissene.

Den andre overskridende hendelsen jeg vil belyse, er det som hender når Folke blir syk. Dette er veldig tidlig i deres gryende vennskap. De har helt nylig blitt noe annet for hverandre enn observatør og observert. De er ikke forpliktet til hverandre gjennom rollene i deres første relasjon, og den nye statusen er skjør. Hvordan Isak vil takle eller ikke håndtere det faktum at Folke er syk, setter også alle HFIs strenge regler i spill. Kan Isak varsle noen om Folkes situasjon uten å avsløre at de har omgåttes utenfor reglementet? Det er om natten, Isak hører den evinnelige hosten fra campingvognen. Vi kan ikke vite om han vurderer hva han skal gjøre, eller hvor lenge, men han tar en beslutning om å hjelpe. Han finner Folke mer eller mindre bevisstløs, og bærer ham ut til låven til sin kjære hest, som også svetter fra feber. Å holde brystet lunt og varmt med kattepels og plassere ham bakover på hesten skal hjelpe. Vi vet ikke hvordan eller hvorfor. Men å bære en halvbevisst mann over en gårdsplass og løfte ham opp på en hest er såpass krevende at vi nesten kan regne med at det ikke er et pek. Når den veldig strenge sjefen kommer neste morgen og leter etter Folke i den tomme vognen, dekker Isak for ham og sender sjefen til landsbyen der Folke liksom gikk for å kjøpe tobakk.

Mens Isak er alene i huset, sjekker han ut notatbøkene på dommerstolen, og tar også ansvaret for å tegne linjer av bevegelsene sine, for at det skal se ut som om Folke har gjort det han skal etter reglene. Når Folkes form forbedres og han våkner på hesten, er han forvirret, men han føler seg tilsynelatende bedre. Isak tilbyr ham sengen sin i huset, slik at tilfriskningen kan fortsette i det varme huset. Det er mens han ligger der i sengen at Folke finner observasjonshullet i gulvet, der han kan se ned i notatboken sin med kart over Isaks bevegelser på kjøkkenet.

Scenen der den eldre mannen bærer den mye større mannen gjennom mørket, over det snødekte tunet, og sliter med å plassere ham på hesten, er både komisk og rørende. Jeg vil understreke og fremheve hendelsens nonverbalitet. Den eneste lyden som utveksles mellom de to, er strevende pust og hoste. Det er utrolig mye informasjon og materiale å diskutere rundt denne kroppslige hendelsen, uten at et eneste ord blir sagt. Det er ingen spørsmål som iverksetter handlingene. Vi får ikke vite om noen

betraktninger som er gjort. Heller ikke etterpå får vi ikke vite noe om hva de to mennene opplevde eller synes om det som skjedde. Likevel er det viktige handlinger som lar oss diskutere teologisk relevante emner, som er kjernen. Og det er hendelser og handlinger som lar oss diskutere stemmer og kropper som trer frem. Den ubetingede nestekjærligheten og omsorgen som må være der for å orke innsatsen det innebærer å hjelpe den fremmede som bokstavelig talt har invadert Isaks private rom, er bevegende. Hendelsen lar oss diskutere fenomener som kall, gjestfrihet og etikk, også gjennom makt, motmakt og agency. Isak ønsker ikke å overgi seg, kjøkkenet sitt og relasjonen til Folke til HFI, og sørger derfor for Folke på egne premisser med de midlene han har.

Det at Isak involverer sin døende hest i denne hendelsen, er også viktig. Han risikerer og deler det han holder aller kjærest for en fremmeds skyld. Det er handlet og levd gjestfrihet og sjenerøsitet overfor det andre mennesket, som innebærer en åpenhet og vilje til å la den andre få ha innflytelse, og forstyrre, og sette eget liv i bevegelse (Diprose, 2002, s. 195).

Kjøkkenets betydning

Filmen viser oss at nesten alt annet enn Isaks bevegelser i kjøkkenet er overskridende og viktig. Og at det er i de små og for HFIs del ubetydelige hendelsene at det overskridende skjer, og motmakten kommer til uttrykk. Som å dele kaffe og røyk, som å spise og drikke sammen, som å hjelpe hverandre, og å bli venner. Det er menneskelige møter og relasjoner som løfter frem og gir mer makt til Folke og Isak enn til dem som kontrollerer og holder orden. Det som ofte overses, kan uttrykke forankring av verdier og betydningsfullhet på andre måter eller steder enn det vi gjerne tror. De er sammen på andre måter, i andre rom, og de yter motstand i det stille, ved å åpne seg mot hverandre. Dette oppdager vi kun fordi vi gjennom å *se* filmen er *opptatt* av Isak og Folke. Vi er engasjerte i og rettet mot dem, og vi lever oss kroppslig, sanselig og følelsesmessig inn i deres liv.

Med dekolonial tilnærming menes en måte å tenke og forske på som nettopp løfter frem dem som deltar i rommene, mer enn dem som tradisjonelt har hatt makten i dem. Vi som tilskuere er ikke opptatt av HFI,

vi er opptatt av menneskene. Dermed vil en dekolonial tilnærming bety at vi også er opptatt av at samholdet og vennskapene mellom subjektene vi forsker med, også dem som ofte ikke får spille en viktig rolle, får oppmerksomhet og meningsfulle tolkninger (Lid & Wyller, 2022). I dette perspektivet er det kjøkkenet til Isak, der han og Folke yter motstand, både hver for seg og sammen, der vennskapet og den gjensidige relasjonen *er* motstanden, oppfinnsomt, produktivt og destabiliserende, som er det meningsfulle.

Når vi ser på film, er vi ikke forpliktet til å reflektere over vår posisjon og rolle i forhold til dem hvis liv og fortelling vi bevitner. Når jeg ser film, lever jeg ofte fullt og helt med, ler med, gråter med, gjenkjenner kroppslig opplevelser karakterene har. En slik medlevelse kan si noe til forskerrollen. I forskerrollen har det ikke vært tradisjon for kroppslig og sanselig medlevelse på samme måte. Ikke minst fordi det har vært viktig å opprettholde profesjonell avstand, også for å ivareta informantene. Forskeren regulerer på et vis forskningssubjektets atferd, mens denne kan motsette seg denne reguleringen. Målet må være forskningsmetoder som ikke bare regulerer subjektet, men snarere bidrar til at vi også er oppmerksom på, belyser eller diskuterer slik motstand. Ikke bare som ledd i forskningens mål, men gjennom hele prosessen. Vi kan løfte frem og utforske det levde, samholdet, stemmene, erfaringene og vennskapene der det også finnes motstandspraksiser. Det vi svarer på spørsmål, formulert i andre menneskers forståelseshorisont, om gitte temaer, og det vi lever, er ikke alltid det samme. Om det er slikt det hevdes i innledningen, at «verdier som rettferdighet og verdighet like mye vokser ut av hverdag, praksis og det alminnelige», følger det at vi må tenke på nytt rundt hvem vi forsker med, hvordan, hvor og når, samt forholdet mellom forskersubjekt og forskerobjekt. Det som kommer til uttrykk gjennom samhandling, der aktørene er aktive premissleverandører for temaene som undersøkes, det som foregår og fortelles, kan romme større mulighet, frihet eller makt til å delta, forhandle eller beslutte på egne vegne, og til å motsette seg regulering.

Referanser

Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality* (Transformations Series). Routledge.

Ahmed, S. (2014). *Willful subjects*. Duke University Press.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The new Mestiza* (4. utg.). Aunt Lute Books.

Arendt, H. (1973). *The origins of totalitarianism*. Mariner Books. (Opprinnelig utgitt 1951)

Arendt, H. (2018). *The human condition*. University of Chicago Press. (Opprinnelig utgitt 1958)

Davidson, A. I. (2011). In praise of counter-conduct. *History of the Human Sciences, 24*(4), 25–41.

Demetriou, O. (2016). Counter-conduct and the everyday: Anthropological engagements with philosophy, *Global Society*, *30*(2), 218–237. https://doi.org/10.1080/13600826.2015.1133568

Diprose, R. (2002). *Corporeal generosity: On giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Lévinas*. State University of New York Press.

FEK. (2020, 14. august). Salmer fra kjøkkenet. https://www.forskningsetikk.no/ressurser/fbib/filmer/salmer-fra-kjokkenet-2003/

Foucault, M. (1982). Interview with Paul Rabinow in Skyline. I J. D. Faubion (Red.), *Power – essential works of Foucault 1954–1984, vol. 3*. Penguin Books Ltd.

Foucault, M. (1988 [1975]). *Discipline and punish. The birth of the prison*. Vintage Books.

Foucault, M. (1995 [1961]). *Madness and civilization. A history of insanity in the age of reason*. Vintage Books.

Foucault, M. (2007). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. (Oversatt av Graham Burchell.) Palgrave Macmillan.

Grimsgaard, A.-C. (2017). Barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre: Fra «glemte og usynlige» til «pårørende» barn. I I. M. Lid & T. Wyller (Red.), *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens* (s. 129–147). Cappelen Damm Akademisk.

Grimsgaard, A.-C. (2022). Barns deltakelse som en vilje til ikke å la seg styre. I I. M. Lid & T. Wyller (Red.), *Makt, motmakt og praksis* (67–86). Cappelen Damm Akademisk.

Hamer, B. (regissør). (2003). *Salmer fra kjøkkenet* [Spillefilm]. Bul-Bul Film, Svensk Filmindustri Norge.

Haraway, D. J. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575–599.

Haraway, D. J. (2016). *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Hillestad, A. H. (2017). Demensomsorg – en romlig utfordring. I I. M. Lid & T. Wyller (Red.), *Rom og Etikk. Fortellinger om ambivalens* (s. 93–109). Cappelen Damm Akademisk.

Hillestad, A. H. (2022). Sykehjem, – praksis og motstand. I I. M. Lid & T. Wyller (Red.), *Makt, motmakt og praksis* (87–101). Cappelen Damm Akademisk.

Holgersson, H. (2011). En stedssensitiv sosiologi. I K. Fangen & A.-M. Sellerberg (Red.), *Mange ulike metoder.* Gyldendal Akademisk, (2. utg., s. 213–234).

Lid, I. M. & Wyller, T. (Red.). (2018). *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens.* Cappelen Damm Akademisk.

Lefebvre, H. (2007 [1974]). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Overs.) Wiley-Blackwell.

Løgstrup, K. E. (2000 [1956]). *Den etiske fordring*. J. W. Cappelens Forlag.

Løkken, G. (2012). *Levd observasjon. En vitenskapsteoretisk kommentar til observasjon som forskningsmetode*. Cappelen Damm Akademisk.

Martinsen, K. (2014 [2000]). *Øyet og kallet*. Fagbokforlaget.

Nahnfeldt, C. (2016). *Luthersk kallelse. Handlingskraft och barmhärtighet*. Verbum.

Nahnfeldt, C. (2021). «Tu veux un chewing-gum?»: Encounters in hospitality and willfulness. I C. Nahnfeldt & K. Rønsdal (Red.), *Contemporary Christian-cultural encounters in the Nordic region* (s. 61–78). Routledge.

Reaves, J. R. (2016). *Safeguarding the stranger. An Abrahamic theology and ethic of protective hospitality.* Pickwick Publications.

Rønsdal, K. S. (2018a). *Calling bodies in lived space: Spatial explorations on the concept of calling in a public urban space, research in contemporary religion*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.

Rønsdal, K. S. (2018b). Hverdagsmarginalisering og bytilhørighet. I I. M. Lid & T. Wyller (Red.), *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens* (s. 55–72). Cappelen Damm Akademisk.

Rønsdal, K. S. (2021a). Is it different? Explorations of empirical diaconia research. *Diaconia – Journal for the Study of Christian Social Practice*, *12*(1), 79–93. https://doi.org/10.13109/diac.2021.12.1.79

Rønsdal, K. S. (2021b). As religion and migration intersect: Toward a world of neighbours. *Dialog, 60*(3), 1–7. https://doi.org/10.1111/dial.12687

Said, E. W. (1979). *Orientalism*. Random House.

Schmidt, H. S. (2019). What about no-bodies? Embodied belonging, unspecific strangers, and religious hospitality in Norway. I K. N. Bendixsen & T. Wyller (Red.), *Contested hospitalities in a time of migration. Religious counterspaces in the Nordic region*. Routledge.

Simonsen, K. (2010). Rumlig praksis: Konstitution af rum mellem materialitet og repræsentation, Vendingen mot rummet*, Slagmark, 57*, 35–58.

Spivak, G. C. (2005). Scattered speculations on the subaltern and the popular. *Postcolonial Studies, 8*(4), 475–408.

Van der Breemer, R. (2022). Epistemisk urettferdighet og motstand i livet til familier med barn med nedsatt funksjonsevne. I I. M. Lid & T. Wyller (Red.), *Makt, motmakt og praksis* (21–42). Cappelen Damm Akademisk.

Wyller, T. (2018). Touching and contamination: What the xenophobes want to avoid. Reflections from a Congolese borderland in South Africa. I D. L. Machado, B. S. Turner & T. E. Wyller (Red.), *Borderland religion: Ambiguous practices of difference, hope and beyond*. Routledge.

KAPITTEL 7

Mye pastoralmakt, glimt av motmakt. Paradokser i kampen mot fattigdom og for rett levnet på slutten av 1700-tallet i Kristiania

Knut W. Ruyter
Universitetet i Oslo

Abstract: The study investigates the story of individuals from a lower-class family during the period of early industrialization along the Aker river. It is based on archival material from institutions established for 'moral improvement': hard labor prisons, houses of correction (Bridewell), poorhouses and hospitals. The means for correction are evaluated through the lens of Michel Foucault's analysis of pastoral power for directing, forming and disciplining behavior and its counterpart, the necessity of *contre-conduite* to oppose and shortcut moral power, also revealing the paradoxes of the power for abuse and violence, even with the best of intentions. The study searched especially for counter-conduct among priests, the central agents of pastoral power, but found none.

Keywords: pastoral power, counter-conduct, poverty, lower class, correction of moral behavior, hard labor, houses of correction, poorhouses, hospitals

Fattigdom var et stort samfunnsproblem i 1700-tallets Norge. Det var antatt at dette skyldtes dårlig moral blant de lavere folkeklasser. Botemidlet var opplysning og korreksjon. Opplysning – og derigjennom forming av den enkeltes moral – skulle skje gjennom obligatorisk konfirmantundervisning (1736) og innføring av allmennskoler (1739). For korreksjon – og

Sitering: Ruyter, K. W. (2022). Mye pastoralmakt, glimt av motmakt. Paradokser i kampen mot fattigdom og for rett levnet på slutten av 1700-tallet i Kristiania. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 7, s. 137–171). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch7

derigjennom dirigering av den enkeltes moral – ble det etablert tukthus (1741) og slaverier (1739) og strengere regulering av fattighus og hospitaler. I tillegg kom sabbatsordningen (1735) som satte klare krav til rett levnet før helligdager.

I denne studien skal vi undersøke nærmere noen av tiltakene for korreksjon, ikke bare sett gjennom intensjonene fra samfunnets side om å utvikle og forbedre den enkeltes moral, men også hvordan disse tiltakene ble erfart av noen av de som ble gjenstand for hjelp og korreksjon, og av noen av de som var satt til å forme og dirigere. I dette arbeidet fikk profesjonene en avgjørende rolle, fra prester via leger til politi og dommere, med myndigheters støtte i ledelse og organisering, fra forstandere til stiftsmenn. Denne studien avdekker nok at tiltakene i all hovedsak tilstrebet innordning og underkastelse – og det kunne sikkert sees på som en viss forbedring. Muligheter for selvutvikling eller for å yte motstand for den enkelte – eller for grupper – var sterkt begrenset, men det finnes likevel en del tydelige spor av motstand, både blant subjektene og blant hjelperne. Selv om profesjoner i all hovedsak var lojale utøvere av makten – om de var prester, leger, politi eller dommere – finnes det også her interessante eksempler på motstand både innenfor og bortenfor det etablerte.

Det er derfor av interesse å relatere disse tidsbestemte lokale tiltakene til den analyse som Michel Foucault har beskrevet som *pastoralmakt*, ikke minst for å skape og utvide den enkeltes subjektivitet og moral. Betegnelsen pastoral skyldes nok at de fleste slike institusjoner opprinnelig var drevet av kirken, men ble gradvis overtatt av samfunnet (drevet av politiske institusjoner) fra 1700-tallet, men konstituert med samme tankegang og praksiser (jf. Sander et al., 2016, s. 12), endog *intensivert* i sin åndelige og temporære utvidelse (Carrette, 2013, s. 380). Det særegne med Norge – og store deler av Nord-Europa – var at samfunnet tok tak i styring og organisering for å strukturere – og begrense – andres mulige handlingsrom, for å sitere Foucault (Davidson, 2011, s. 28, jf. Foucault, 2001, s. 1056, jf. Slyngstad, 1994). Den kanskje viktigste andre utøveren (for)ble kirken og dens prester, tuftet på mer eller mindre de samme pastorale funksjoner for å dirigere (*mener*) og forme (*comporter*) folks atferd. Oppgaven passet også som fot i hose for det mer uttrykte teologiske

oppdraget om å bekjempe synden og forbedre folk til et hellig liv. Den pastorale makten var betydelig, tvangen likeså, innesperring og disiplinering påtrengende, ofte ned til de minste detaljer (Foucault, 1977).

Grunntanken var at de som ikke oppfører seg, må man korrigere og forbedre da det er de som i siste instans forårsaker fattigdom, bringer moralsk uorden og truer stabilitet. Det er denne gemene hop (som er omtalen i tukthusanordningen) av alskens unyttige folk som skal forbedres. Det fantes lange lister som identifiserte denne hopen: tiggere, løsgjengere, dagdrivere, småkriminelle, menedere, drankere, horkoner, løgnere, liderlige kvinner, spillemenn, natteranglere, ulovlig omløpne kvinner med sine kremmerier – som blir horer og skjøger til Guds store fortørnelse (Blomberg, 2002, s. 42–43; Nicolaysen, 1858, s. 254). Gjennom den betydelige innsatsen for opplysning og korreksjon lå det utvilsomt en forhåpning om at den enkelte kunne påvirkes innenfra slik at man selv kunne forbedre sin moral og sine livsvilkår (slik Foucault utla endringer i forståelsen av subjektivitet).

Det er derfor verdt å merke seg Foucaults insistering på subjektenes motmakt («revolts of conduct») (Foucault, 2007, s. 198, jf. Davidson, 2011, s. 26), kanskje ikke primært fra makten selv eller som følge av påvirkning av subjekter, men som respons fra særlig ikke-religiøse politiske bevegelser. Samtidig fremhevet han at kristendommen også kan trekke veksler på eksempler på motmakt, om enn til tider marginalt til stede, som f.eks. enkelte radikale, sosiale og kreative motbevegelser, opprørere, mystikere og asketer, med varierende grad av sosial og politisk betydning (Foucault, 2007, s. 214, jf. Carrette, 2013, s. 378). Uansett om motmakten er religiøst, medisinsk eller politisk forankret, om den kommer innenfra eller utenfra, så kan den ha kraft i seg til ikke bare å utfordre (*kortslutte*, sier Foucault) den rådende makten, men også bryte, forstyrre, modifisere eller endre de praksiser den hadde forordnet for forbedring (Death, 2010).

I denne studien vil vi, gjennom konkrete hendelser, undersøke om det finnes spor av motstand eller motmakt, ikke bare fra de politiske institusjoner som Foucault antok, men også fra blandingsregimer hvor pastoral og politisk makt var utøvet i fellesskap mellom stiftsmenn, forstandere, prester og leger. For det enkelte subjekt ser det ut til å være få andre muligheter enn innordning. Derfor er det også interessant å se om

det også for den enkelte fantes mulighet for å gjøre opprør og yte motstand. Med særdeles detaljert atferdskontroll var rommet for motstand svært lite, ikke minst på «tvungne områder» hvor underordning var det eneste som ga fordeler (*ærlige* fanger, *god* oppførsel, *verdig* lem). For de som protesterte, ventet som regel straff, hvis de da ikke greide å rømme. Påfallende mange anmerkninger i kirkebøker og fangeprotokoller angir «rømt». Det var kanskje den eneste mulighet til å utvise motmakt som uttrykk for egen, endog subversiv, subjektsdannelse.

Motstand mot pastoralmakt dreier seg ikke bare om opprør og ulydighet, men kanskje særlig om å kjempe for andre produktive måter å forbedre atferd på og å gi den enkelte rom til å forbedre egen atferd (motstand mot makt som atferd, en *contre-conduite* som en kamp mot prosessene implementert for å dirigere andres oppførsel (Foucault, 2007, s. 195, jf. Death, 2010, s. 240). Det krever av den som innehar slik makt at vedkommende ikke bare utfører bestillingen, men er i stand til å vurdere etisk sin egen rolle selvkritisk med tanke på omsorgen og ansvaret for å komme i rette med subjektets egen vilje og evne til forbedring.

I grunnlaget for å yte motstand ligger det også en erkjennelse av maktens paradoksale aspekter (Foucault, 2007). Disse handler stort sett om at makten beskytter kollektivet fremfor individet, at kristendommen har vært en av de mest kreative (til å hjelpe), men også en av de mest voldelige tradisjonene og at utøvernes makt – og (moralske) svakhet – kan føre til alvorlig misbruk og utnyttelse (jf. Carrette, 2013, s. 381), alle paradokser som inviterer til motstand av mange ulike slag (Death, 2010).

Denne artikkelen vil undersøke noen av de rom som ble etablert for moralsk forbedring (tukthus, slaveri, hospital og fattighus) på slutten av 1700-tallet og begynnelsen av 1800-tallet gjennom enkelte fortellinger om personer som levde (deler av) sine liv i disse rommene. Vi har ikke direkte tilgang til deres egne fortellinger og erfaringer (selv om de en sjelden gang finnes gjengitt i en fangeprotokoll eller i en rettsavgjørelse), men bare indirekte gjennom hvordan de ble omtalt av andre. I dette vil jeg særlig ha et fokus på utøvelsen av pastoral makt. Det er ikke vanskelig å finne grunnlag for styring for forbedring, men jeg har også lett etter motstand fra innsiden, både fra de som utøvet kontroll, og de som ble utsatt for kontroll. Jeg er særlig ute etter prestenes eventuelle motstand, da de er

de sentrale utøverne av pastoralmakt, men også leger, forstandere, stiftsmenn, politi og dommere utøver deler av denne makten, noen ganger også med motstand mot den makt de var satt til å bestyre. Motstand kan vise seg på mange måter, alt fra forståelse for den enkelte (lite å bebreide, lite skyld, gode råd om hva den enkelte kan gjøre for å forbedre sin egen situasjon) til opposisjon mot selve maktformene når de ser at de egentlig ikke tjente sin hensikt og at fordervelsen synden) ikke primært skyldtes den enkeltes dårlige moral, men var forårsaket av urettferdige samfunnsstrukturer.

Ved å benytte fortellinger om enkeltpersoner håper jeg også å kunne vise at disse, om de nå var lemmer på tukthus eller i hospitaler, ytet ulike former for motstand som subjekter, selv om motstanden ofte bare ble oppfattet som upassende, obsternasig, farlig, usømmelig, ja som uoppdragen frekkhet.

Fortellingene baserer seg på arkivstudier fra den tiden, med særlig vekt på å finne utøvelse av motstand og praksiser. I alle omtalte rom var pastoralmakten styrende og kontrollerende, i alt fra måten de avgrensete rommene var organisert på, via ledelse til streng atferdskontroll, ned til minste detalj, for dagsrytme, arbeid, inkludert gudstjenester og katekese. Tukthuset i Kristiania var f.eks. også organisert som en egen menighet, hvor man f.eks. kan se i kirkebøkene at gjenstridige folk ikke slapp ut av tukthuset før de var konfirmert.

Fortellinger fra den Røyterske familie

Fortellingene er hentet fra «den Røyterske familie», slik omtalt i tingboken for Christiania fra 1774.[1] I den saken beskyldte Petter Reuter utleier for tyveri, mens utleier hadde tatt pant i eiendeler for manglende innbetaling av husleie. Retten mente at utleier hadde tatt skade av den Røyterske families bedrageri, oppsetsighet, falske anklager – og ikke minst «en slem Mund», som særlig Petters søster, Berthe Rosine, var en mester i. Hendelsen var ikke helt uten forhistorie. Etter farens død i 1762 (Ruyter, 2009) ble enken og 10 barn «etterlatt i armod» for å benytte et uttrykk

1 SAO. Christiania byfogd. Tingbok nr. 68 (1772–1775), s. 746.

hentet fra tukthusanordningen fra 1741 (Fogtman, 1787, kap. I § 5). Familien var derfor godt kjent av fattigkommisjonen, retten og i ulike ordninger for forbedring. Å grave frem deres glemte og ubetydelige liv er en måte å hedre deres kamp for å bli sett som subjekter og deres uvilje og motstand mot maktens disiplinering på.

I henhold til manntallet for ekstraskatten fra samme år bodde alle ti gjenlevende barn på (øde)gården Myhren ved Sagene, hvorav fem var mindreårige.[2] De to eldste voksne sønnene Johan Henrich og Peter arbeidet som henholdsvis pakker og svenn på en av papirmøllene, mens den eldste datteren Anne Dorthea var trolovet og Lisbeth Cathrine var ugift. Vi må kunne gå ut fra at enken meldte seg til fattigkommisjonen, slik tukthusanordningen forutsatte.[3] Fra senere kilder skjønner vi at enken fikk bistand fra fattigkommisjonen. Hun var tross alt en rett fattig. Døtrene over 16 år «blev lagt i Lægd» eller satt i tjeneste – og for to av dem var det tjenester som varte resten av livet. Gutter over ti år kunne settes i lære hos håndverkere (kap. I § 5), mens barn under 8 år kunne bortsettes til de mest formuende i sognene til «Opfødelse» (kap. I § 8) i håp om at de kunne komme «Fædrenelandet til Nytte». Herman kom i lære som skipstømmermann, Samuel som seilmaker, mens de andre ble satt til arbeid på papirmøllen.

Tukthuset: Et fullkomment tukthusverdig kvinnemenneske

Inger Magrethe Reuter (f. 1743) døde som tukthuslem på Christiania tukthus i 1800. Etter flere år som tjenestepike ble hun gift med Christian Olsen i 1777[4] og fikk minst ett barn med ham, Nils.[5] Men i det forholdet ble hun ikke lenge, og da hadde hun heller ingenting å falle tilbake på.

---

2 RA. Rentekammeret, Fogderegnskap, pakke 559, Aker og Follo fogderi, Ekstraskatt 1762–63. Manntall over ekstra- og rangskatt «udi Aggers præstegjæld til Stattens Betaling».

3 Oslo byarkiv opplyser at protokollen ble borte ved siste flytting. Det er synd da den inneholdt referater fra møtene hvor også de fattige var til stede. Se Schirmer, 1942, s. 111.

4 Trolovet 23.11.1776, gift 5.7.1777. SAO. Aker ministerialbok nr. 9 (1765–1789), s. 131b.

5 SAO. Aker ministerialbok nr. 9 (1765–1789), s. 100b. Tre av søsknene var faddere, Anne Dorthe Didrichsdtr, Peter Reuter, Jan Reuter.

Fra politiavhør, rettssaker og fangeprotokoller vet vi at hun ble arrestert og innsatt på tukthuset flere ganger for betlerier, simpelt tyveri, løsgjengeri, drukkenskap og liderlighet, første gang i 1786 sammen med sin da 9 år gamle sønn til soning gjennom arbeid.[6]

Dommen gir et godt innblikk i tenkningen. Det anføres at det er allment kjent at anklagede er et sunt og friskt menneske som i atskillige år har ernæret seg med betlerier og lediggang hvorved hun til sist også er tatt for «smaa Tyverier». Med dette blir hun omtalt som «fuldkommen Tugthuus værdig» og dømmes til en velfortjent straff som skal tjene som eksempel for anordnet arbeid og forbedring. Hun ble innsatt i Stiftets Tugthuus «saa længe Commisionen med Directeurens Approbation behager at fastsætte».[7]

Det finnes ikke mange forbedringer å spore. Neste dom viser til at hun livnærte seg ved «Liderlighed» over lang tid – en eufemistisk betegnelse for prostitusjon (jf. Bergkvist, 2008, s. 112–120) – og for å ha forledet sin da 16 år gamle sønn til å underslå 72 skilling fra den mester hvor han gikk i lære. Gutten mistet lærlingeplassen, og hun ble idømt ytterligere to år på tukthuset.[8]

Gjennom politiavhør samme år, etter at hun var funnet «Loggerende på Gaden», får vi vite at hun hadde blitt enke (etter at mannen for noe over et år siden døde), at sønnen ble værende i Fredrikshald (antakelig i det ankerske arbeidshus), og at hun mottok støtte fra fattigkommisjonen.[9] Men 12 skilling/uke strakk ikke til, men for denne arrestasjonen forholdt avhøret seg bare til løsgjengeri og uorden, som ga et par dager i arresten på vann og brød.

I januar 1798 ble hun innbrakt fordi fattigfogdene hadde antruffet henne i betlerier hos predikant Rosenkrantz.[10] Denne gangen får vi vite at hun oppholdt seg hos sin søster (Berthe Rosine) i Øvre Voldgaten.

---

6 SAO. Kristiania tukthus, fangeprotokoll, rekke II, nr. 3 (1775–1809), s. 85. Hun fikk et halvt års tvangsarbeid for tyveri. Et lignende tilfelle gjentok seg et par år senere. S.st., s. 120. I 1795 innkom hun på nytt etter «Liderlighed» og for å ha «forført sin Søn til utroskab», dømt til arbeid i to år. S.st., s. 273. I 1799 ble hun idømt tre nye år til tvangsarbeid. S.st., s. 365.

7 SAO. Christiania byfogd. Tingbok nr. 72 (1785–1789), s. 37–38. Transkribert av T. Gudbrandson.

8 SAO. Christiania byfogd. Tingbok nr. 74 (1793–1796), s. 523–524, jf. SAO. Christiania tukthus, fangeprotokoll rekke II, nr. 3 (1775–1809), s. 273.

9 SAO. Christiania politikammer. Forhørsprotokoll IV, 3.3.1795, s. 317.

10 SAO. Christiania politikammer. Forhørsprotokoll V (1797–1800), 24.1.1798, s. 30b.

I forhøret ble det lagt større vekt på at hun hadde pådratt seg et rykte om at hun i de siste 4–5 år var «henfalden til Drukkenskab, og med den Leylighed» til å forstyrre «den alminnelige Rolighed».

Den siste dommen ble avsagt i 1799 og ved innkomst på tukthuset ble det anført at den 54-årige enken var slank og måtelig høy, med blå øyne og brunt hår, og med en liten og tynn nese. For oppholdet hadde hun bare medbrakt det hun sto og gikk i: en gammel fillete grå trøye og et gammelt fillete grått skjørt uten påkrevete gangkleder og linnet.[11] Dommen var foranlediget av at hun hadde stjålet et par sko, og for dette tyveriet ble hun idømt tre års arbeid på tukthuset. Det ble anført at hun var tatt for tyveri mange ganger tidligere – og for mange andre ting – og at «All Straf og Ræfselse» hittil har gått uaktet hen, og hun «er vedbleven at være et lastefuldt og i sær til Tyverie hengiven Qvinde Menneske, og saa meget farligere, som hun under Maske af Betlerie finder Adgang at indsnige sig i manges Huuse».[12]

Svigerinne og tantebarn med samme maadelige moralske Caracter

Inger Magrethe var ikke den eneste i familien som fikk hjelp av tukthuset. Hennes svigerinne, Berthe Larsdatter, ble innsatt på tukthuset etter at hun ble enke og hadde fått store problemer med å greie seg. Høsten 1799 ble hun arrestert sammen med sin datter Susanne (f. 1775),[13] men bare moren ble funnet skyldig. Hun påklaget saken under påberopelse av at hun ikke kunne ha vært på stedet, men overretten fant det bevist, men den skjerpet ikke straffen.[14] Hun fikk to måneder på tukthuset. Hennes datter, Susanne Petersdatter, ble første gang innsatt i 1800 etter tyverier, og fikk i de følgende år flere dommer, som følge av tyverier, løsgjengeri og liderlighet. I dommen mot henne finnes en «Præste Attest» som rett og slett anfører at hennes «moralske Caracter maae være helt maadelig».[15]

11 SAO. Christiania tukthus, fangeprotokoll VI, nr. 3 (1793–1803), s. 210–214.

12 SAO. Christiania byfogd. Tingbok nr. 75 (1799–1804), s. 36–37, 43–44. Transkribert av T. Gudbrandson.

13 SAO. Aker sorenskriveri. Ekstra rettsprotokoll 3 (1794–1810), s. 266a–266b.

14 SAO. Christiania stiftsoverrett. Domsprotokoll 1 (1797–1802), s. 225. Transkribert av H. Elstad.

15 SAK. Drammen byfogd. Tingbok nr. 60 (1795–1807), s. 302b.

For året 1799 finnes mor og datter listet som arrestanter,[16] og alle tre står listet på samme side i fangeprotokollen for Christiania tukthus![17]

Pastoral makt på tukthuset

Tukthuset var åpenbart ment som et tiltak for moralsk forbedring gjennom arbeid. Det var ledet av direktørene, som var stiftsamtmannen og biskopen.

I dette forbedringsarbeidet spilte kirken og prestene en helt sentral rolle. Ikke bare skulle alle disse tiltakene gjøres kjent i kirkene fra prekestolen, med alvorlige advarsler, men prestene skulle også være svært delaktige i de såkalte inkvisisjonene (Fogtman, 1787, kap. VI, § 7) for å oppsøke alle husstander for å undersøke om det fantes den «Slags folk» som ikke har noen næring eller arbeid, men behøver «at have føden ved Betelen» eller på annen ulovlig måte. Disse skal «leveres» til byfogden for nærmere undersøkelse. Den pastorale makt skal utøves gjennom å formane, advare, irettesette og, om nødvendig, innbringe til fogd for oppfølging, dom og ev. straff. Tukthuset ble opprettet som egen menighet, med egen sogneprest. Hvert enkelt lem skulle følges opp og holdes til sparsommelighet og arbeid, i tillegg til deltakelse i høymesse alle søn- og helligdager og katekese «ugentlig en Søgnedag for alle Lemmerne i to Timer» (Fogtman, 1787, kap. VII, § 1).

Forbedringer ble påskjønnet, mens de hårdnakkete, ulydige og gjenstridige skulle straffes, gjerne etter prestens anbefaling, inntil de forandret sitt «begyndte onde Levnet» (Fogtman, 1787, kap. II, § 8).

Dette var også tilfellet i Inger Magrethes opphold på tukthuset. I 1797 ble hun løslatt med bemerkning om at hun hadde «opført sig godt». Men neste gang ble det også behørig notert at hun hadde blitt avstraffet «ved å miste sin Hud i Fængslet» men at hun likevel hadde «vedbleven at være et lastefullt menneske».[18] Pisk hørte til den daglige orden, både som velkomst og som straff for alle mulige forseelser, også for mangelfullt utført arbeid (Daae, 1908, s. 56).

16 SAO. Kristiania stiftsamt. Diverse pakkesaker I. Fortegnelse over fanger i Øvre Romerike, Aker og Follo fogderier (1799).

17 SAO. Christiania tukthus. Fangeprotokoll VI nr. 3 (1793–1803), nr. 407, 409, 415.

18 SAO. Christiania byfogd. Tingbok nr. 75 (1799–1804), s. 43.

Det finnes lite – eller ingen – motstand blant prestene i utøvelsen av sin pastorale makt. Tukthusanordningen synes å være klar over at prester kunne være bløthjertet og forståelsesfulle overfor fattiges livssituasjon. Det sies derfor at prester ikke må anbefale «Trygle-Breve» med sin påskrift til sognefolkene. Hvis så skjer, er det presten som blir saftig bøtelagt (Fogtman, 1787, kap. VI, § 7). Det er et klart budskap om å tøyle medlidenheten for å besørge rett levnet. Denne advarselen er gjentatt i Den norske kirkeretten (Motzfeldt, 1844, s. 284), særlig når det gjelder «omsorgen» på de steder hvor «de Usleste» legges inn (Motzfeldt, 1844, s. 274). Prestens oppgave er å sørge for å få lemmene beskjeftiget, arbeide for oppbyggelse (gjennom omvendelse, anger og ruelse over synden) og bidra til riktig levnet, om nødvendig gjennom disiplinerende og tvangsmessige tiltak, fra advarsler via tvungen opplæring og innsetting i tukthus til bannlysing (Motzfeldt, 1844, s. 294).

Den danskfødte Nicolay Lumholtz som var stiftsprost i Christiania 1774–1819 med ansvar for tukthus og hospitaler, representerte denne makten fullt ut og hadde stor tro på prosjektene for forbedring. Motstand var godt tøylet, og han var også kjent for å benytte tukthusene pedagogisk som en advarsel i all konfirmantundervisning: «Du skal wahrhaftig på Tukthuset» (Berg & Hagtvedt, 1950, s. 301). Retningslinjer for prestetjenesten fremhevet det samme,[19] og prestenes egne registre og journaler viste deres overbevisning om viktigheten av utøvelsen av makten.[20]

Motstand blant politi og dommere

Blant politi, forsvarere og dommere finnes noen eksempler på forståelse for den situasjon som mange av de uverdige var kommet opp i. Et godt eksempel er forsvarerens innspill i den siste rettssaken vi kjenner til mot Inger Magrethe. Han fremhevet at hun hadde tilstått med en gang, og at «Nød og Fattigdom» må tas i betraktning, «samt at den gode Anleedning hun fandt for sig, forleeder Mennesker til at begaae Handlinger de i andet Fald vist heller icke ville begaae». For en så liten forseelse ba forsvareren

19 RA. Kirke og undervisningsdepartementet. Kontoret for kirke og geistlighet. Presteembetene og prestetjeneste ved Akershus festning og Christiania tukthus m.v. (1828–1857).

20 SAO. Kristiania tukthus. Kirkebøker (1758–1941); Dagsregistre for Kristiania tukthus fangemenighet (1859–1865); Kristiania tukthus. Prestearkiv (1813–1941).

om at hun «var meer at beklage end at straffe», eller gis den mildeste straff.[21] I flere sammenhenger viser dommere forståelse for Susanne Pedersdatters situasjon, f.eks. at hun ble gift med «en meget gammel Mand» da hun selv ennå ikke var tjue år gammel, «saa er det rimelig, at Ulighed i Alder har frembragt Ulikhed i Tænkemaade, og først givet hende Andledning til at feile og av Feil er det bleven til Laster, hvoraf den eene har trukket den anden efter sig». Selv om dommeren vektlegger at alt dette taler for mildere straff for «den Angieldende», ble hun dømt til å hensettes i Christiania tukthus for å arbeide der i tre år.[22]

I Johanne Bergkvists gjennomgang av politiretten fra 1790–1802 (hvor også Inger Magrethe og Susanne er med) (2008, s. 160–166) viser hun tydelig at det ytes en viss motstand mot å idømme de forutsatte strenge straffer, både gjennom forståelse for vanskelige livssituasjoner og for å velge lempeligere og mildere straffemåter, f.eks. til «vann og brød», eller endog frifinnelser, med oppfordringer til å unngå gjentakelser, finne seg arbeid, osv.

Inger Magrethe ble «antruffet» i betlerier i 1798, og med et lengre rulleblad for drukkenskap og leilighet til løsaktighet, hadde hun forstyrret «den alminnelige Rolighed». Til tross for at aktor gikk inn for at hun burde dømmes til tukthus, fant retten at hun derimot burde innsettes «paa vand og brød i byens Arresthus i to dager».[23] Det samme skjedde noen få måneder senere.[24]

Susanne ble anholdt på Grønland for løsgjengeri, og det ble anmerket at hun var tidligere dømt til tukthus, hadde forlatt «sin forrige Mand Samuel lods», oppholdt seg nå hos en annen mann og hadde ingen «fast Condition».[25] På den tiden var to av hennes sønner bortsatt til oppfostring mens hennes nyfødte datter, som Samuel betvilte farskap til,[26] hadde dødd noen måneder tidligere.[27] Hun lovet at hun ville anta tjeneste

21 SAO. Christiania byfogd. Tingbok nr. 75 (179–1804), dom 16.12.1799, s. 36–40.
22 SAK. Drammen byfogd. Tingbok nr. 60 (1795–1807), s. 303a.
23 SAO. Christiania politikammer. Forhørsprotokoll IV (24.1.1798), s. 30b.
24 SAO. Christiania politikammer. Forhørsprotokoll IV (4.4.1798).
25 SAO. Christiania politikammer. Forhørsprotokoll VI (13.8.1800).
26 SAO. Garnisonmenigheten. Ministerialbok 3 (1777–1809), s. 123.
27 SAO. Aker. Ministerialbok 10 (1786–1809), s. 327.

før Mikkelsdag. På det grunnlaget ble hun løslatt «med infald at opfylde sit løfte, dog skal hun betale sin Arrests Omkostninger».[28]

Fraskilte og enker

Motstanden kan også skyldes at politi og dommere så at fraskilte og enker hadde små muligheter til å greie seg på egen hånd. Politianordningen av 1745 forbød f.eks. småsalg på dørene, antakelig fordi det kunne brukes som skalkeskjul for tigging og for å forhindre at godtfolk skulle gi almisser. Hilde Sandvik har vist at slike anordninger ble håndtert lempeligere på slutten av 1700-tallet, både gjennom at brudd førte til mindre straff og frifinnelser, og at det også ble gitt tillatelser til å drive småhandel, slik at særlig fraskilte og enker kunne forsørge seg og sine (Sandvik, 1985). Inger Magrethe og Susanne syntes lite interessert i disse mulighetene selv om de også merket at politi og rettsvesen behandlet dem med en viss forståelse og lempe.

Det var ikke noe nytt at det var vanskelig for enker og fraskilte kvinner å greie seg på egen hånd. Enkers livskår var vanskelige (Bull, 1986, s. 320). De var i hovedsak avhengig av familien, fattigforsorgen eller av tradisjonelt kvinnearbeid. Det ble ytterligere forverret hvis de hadde mindreårige barn, så som Inger Magrethe, Berthe og Susanne. Det var begrenset hva slags arbeid de kunne utføre, særlig for de som ikke ville innordne seg stedbunden og fast tjeneste, enten som tjenestepike eller på legd, slik to av Inger Magrethes søstre (Lisbeth og Johanne) avfant seg med for livet. Forsøkene på å finne friere måter å leve på og livnære seg på – som jo også må kunne anses som feministisk motstand mot de begrensninger de var underlagt – innebar at de ofte kom på kant med den forventede orden, ikke minst hvis de også frekventerte vertshus og skjenkestuer, som av pastoralmakten var ansett som arnesteder for opprør, uorden og upassende oppførsel (Granrud, 1998, s. 47–64).

Motstand fra subjektene

Det kan være lite tvil om at Inger Magrethe og Susanne ytet betydelig motstand mot de kår og betingelser som de ble møtt med som fraskilte

28 SAO. Christiania politikammer. Forhørsprotokoll VI (13.8.1800).

og senere som enker. De fant seg ikke i å bli innordnet som tjenestepiker eller satt ut på legd. De viste ingen spor av interesse for håndarbeid eller annet hjemmearbeid som ellers var ganske vanlig. De var åpenbart ganske opprørske (eller obstinate i den tidens språkbruk) og på søken etter andre måter å leve på, også uten å ville underordne seg en ny mann. Imidlertid fremstår det som særdeles klart at handlingsrommet var særdeles begrenset, med strenge bestemmelser, som gjorde at «opprørere» som Inger Magrethe og Susanne lett ble anklaget for løsgjengeri og løslevnet, som ble sett på som en såpass lurvete moral at den måtte hjelpes til forbedring gjennom arbeid.

Motstand fra legehold

Den eneste uttrykte og sterke motstanden mot tukthusene kom i første omgang fra medisinsk hold – og da særlig fra Fredrik Holst – og senere gjennom kommisjoner som ble oppnevnt for å undersøke nærmere spørsmålet om fattigomsorg.

Det nye var en erkjennelse av at problemet ikke bare var mangel på moralsk karakter, men også systemisk, at fattigdom går i arv – og at store grupper levde i fattigdom (husmenn på landet, arbeidere og håndverkere i byene). Også i dette reformarbeidet motarbeidet prestene tanker om systemiske årsaker – og holdt fast ved at fattigdom (og alt som fulgte med latskap og løsaktighet) var et resultat av mangelfull moral og manglende vilje til å arbeide (Seip, 1984, s. 68).

Slaveriet: En ærlig livstidsfange

Didrik August Taraldsen (f. 1792) var sønn av soldat og arbeidsmann August Taraldsen og Berte Rosine Reuter og hadde vært matros fra 1808, også på orlogstokt.[29] Fra en attest fra presten i Garnisonmenigheten vet vi at han også var tømrer, men hva vi ellers vet om ham, finnes i domsaktene – og i fangeprotokollene. Han ble første gang dømt for tyveri i 1824 og innsatt på tukthuset i to måneder.[30] Året etter ble han på nytt

29 SAO. Oslo mønstringskontor. Hovedrulle 1819, s. 4

30 SAO. Christiania byfogd. Tingbok nr. 82 (1823–1827), jf. SAO. Kristiania tukthus. Fangeprotokoller II (1809–1826), s. 287b.

tatt for tyverier og ble dømt til arbeid på Akershus festnings slaveri og arbeidsanstalt i fire år.[31] Etter løslatelse begikk han på nytt tyverier, og da ble han, etter at saken var behandlet i høyesterett i 1830, dømt til arbeid på Akershus festning for livstid.[32] Etter vår målestokk i dag var forbrytelsen av nokså beskjeden art. Han hadde gjort seg skyldig i tre tyverier, en knipetang, en skjorte og diverse klær.[33]

Tukthusanordningen anbefalte at de som begikk de samme forseelser flere ganger fortjente en stor straff og burde dømmes til «Arbeid i Fæstningene» (kap. III, § 13). Dette ble nedfelt i forordningen av 20. februar 1789 § 3: 3. gangs simpelt tyveri straffes med festningsarbeid for livstid samt plikt til «at betale denne Sagens Omkostninger efter approberede Regninger».[34] Didrik August Taraldsen ble året etter overført til Fredriksten festnings slaveri og arbeidsanstalt og ble værende der til han ble overført tilbake til Akershus festnings straffeanstalt i 1845.

Gjennom protokollene får vi et visst inntrykk av en robust og arbeidsom fange som under hele sitt opphold ble klassifisert som en ærlig fange. I signalementet ble det fremhevet at han var 63 tommer høy, hadde mørkebrunt hår, blåbrune øyne, rundt ansikt og var «alminelig af Bygning». Det syntes særlig viktig å få frem særkjenne (da det hadde betydning ved rømning): Venstre lillefinger var brun i mellomste ledd, arr på venstre tommelfinger, arr på venstre skulderblad, og arr på høyre arm ved albueleddet.[35]

Presten hadde en avgjørende rolle i vurderinger av fangenes karakter. Det viser de såkalte *conduite*-protokollene hvor presten hadde oppsyn med alle fanger, førte samtaler og bidro med råd og dåd – og hadde også meninger om den enkeltes moralske gehalt og potensial for forbedring. All «conduite contraire» ble det slått ned på. Merkelappen «ærlig» ga dermot fangene tilgang på arbeid og ga også lettelser i soningsforhold. For Didrik Augusts del førte det til at han i 1837 ble fritatt «for at blev Jerned

31 SAO. Christiania stiftsoverrett (1821–1826), dom 25.4.1825.

32 SAO. Akershus festnings slaveri og arbeidsanstalt. Domsakter. 1838–1846. L174. No. 501.

33 S.st. Christiania rådstueskrivers dom 26.4.1830, Akershus stiftsoverretts dom 21.6.1830.

34 S.st. Norges rikes høyesteretts dom 20.7.1830.

35 SAO. Fredriksten festnings slaveri og arbeidsanstalt. Fanger. Stambok (1807–1845), s. 76, 125.

og det tunge ved Slaveriarbeid, samt givet et Tilleg af 2 s daglig til den almindelige dag penge».[36]

Betydningen av å få arbeid kan neppe undervurderes, og her hadde nok Didrik August den fordel at han var tømrer. Det var forutsatt at fangene skulle tjene til sitt eget livsopphold gjennom arbeid. Protokollen for fangenes arbeid viser at de fleste jobbet som tømrer/snekker og smed, men det er også blikkenslagere, bødtkere, dreiere, malere, skomakere og endog gartnere.[37] Fangene er ikke oppført med navn, men med håndverk og nummer, f.eks. Snedker No. 12. Det ser ut til at de fikk en fast lønn på 8 skilling per dag.[38]

Foruten mat kunne de bestille de varer de ønsket. En regnskapsprotokoll viser hvilke varer som ble bestilt, og fra hvem (i all hovedsak lokale kjøpmenn som Stang, Braastad, Lyche, Tambs, Hopp med flere), utlevert mot kvittering fra fangene.[39]

Didrik August Taraldsen ble benådet og løslatt i 1846 etter behandling i retten[40] etter at det var bestemt at festningsarbeid skulle opphøre til fordel for nye typer fengsler. Etter instruks fra justis- og politidepartementet skulle fangen løslates til det sted hvor han var hjemmehørende. Vi vet ikke hvordan det kom i stand, kanskje gjennom fattigkommisjonen, men Taraldsen kom i tjeneste på Borhaug gård i Nannestad, antakelig på legd for arbeid, og senere under forpleining som fattiglem slik det står i kirkeboken for begravelsen i 1869.[41]

Pastoralmakt og motstand

Slaveriet i Fredrikshald var betjent av sognepresten. I den perioden som Taraldsen satt på Fredriksten festning, var det prestene Hans Riddervold

36 S.st.
37 SAO. Fredriksten festnings slaveri og arbeidsanstalt. Fangenes arbeid (1838–1844).
38 SAO. Fredriksten festnings slaveri og arbeidsanstalt. Fangenes dagpenger (1843).
39 SAO. Fredriksten festnings slaveri og arbeidsanstalt. Regnskapsprotokoll over festningsbeboernes innkjøp (1838–39).
40 SAO. Akershus festnings slaveri og arbeidsanstalt. Fangeprotokoller. Protokoll over slavene 1840–1858, s. 7.
41 SAO. Ministerialbok for Nannestad 1860–1872, s. 184.

(1835–1842) og Hans Peter Schnitler Krag (1842–1848) som betjente fangene.

Det finnes ingen kilder fra dette slaveriet som kan si noe om hvordan de utøvet sin gjerning. Skal man dømme etter hvordan andre såkalte opplysningsprester opptrådte, er det liten grunn til å tro at de ytet noen form for motstand mot slaveriene, verken deres berettigelse eller drift. Det er interessant å merke seg at i en artikkel om opplysningsprestene får opplysningen særlig innvirkning på syn på vitenskap, utdannelse og opplæring, også for følgene for folks helsesituasjon (og derigjennom også motstanden mot fritt salg av alkohol), mens det på det «verdslige» sosiale området ble det samme pastorale ansvaret som før, med noen utvidelser til å omfatte ansvar for forlikskommisjoner, vaksinasjonsprogram og kornmagasin (Elstad, 2007, s. 101). I sin omtale av noen opplysningsprester fremhevet Ludvig Selmer at de gikk kraftig i rette med tidens revolusjonære tendenser, anså fattigdom og sosiale problemer som resultat av moralsk forfall og ugudelighet, samtidig som de hadde en viss tro på at «Levnets Forbedring» kunne oppnås gjennom opplysning, men at også opplysning kunne trenge hjelp av tvang (Selmer, 1923, s. 88). Og som Andreas Seierstad fremholdt i sin studie av kirkelig reformarbeid ble tvang nesten utelukkende benyttet mot de fattige, mens de rike hadde muligheter til å bli dispensert og kunne bøte på andre måter (Seierstad, 1923, s. 23).

Motstand fra legehold

Motstanden mot festningene kom ikke fra prestene eller fra kirken, men fra medisinsk hold, og spesielt fra Frederik Holst som tok medisinsk embetseksamen i København i 1810, og var særlig opptatt av sykdommer som følge av dårlige levekår, som radesyken. Han ble stadsfysikus i Christiania i 1818 og den første professor ved Universitetet i Oslo i 1824. Han orienterte seg bredt gjennom lange utenlandsreiser og avga en lang rekke betenkninger, med kritikk av rådende forhold i fengsler, tukthus, sykehus o.a. Av særlig interesse er de undersøkelser han gjorde av straffeanstalter (Holst, 1823, 1840). Han var særlig opptatt av at dårlige hygieniske forhold, med stinkende priveter og trange og mørke boforhold på celler, ga rikelig grobunn for smittsomme sykdommer. Det var

tunge arbeidsdager, opp til 12 timer daglig, hvor de fleste var lenket i jern rundt hals, liv og ben. Holst veide jernlenkene, og de veide opp til 30 kg. Han foreslo mange forbedringer av forholdene som også fikk betydning for den straffeanstaltkommisjonen som han hadde blitt oppnevnt i. Det er desto mer interessant at han konkluderte med at sunnhetstilstanden i «rikets anstalter» var særdeles fordelaktige (Holst, 1841, s. 111), sammenlignet med sunnhetstilstanden i befolkningen i sin alminnelighet, og særlig blant fattige arbeidsfolk, håndverkere og husmenn (jf. Larsen, 2001). Fortellingen om Didrik August Taraldsen underbygger denne konklusjonen, forutsatt status som ærlig, med forutsigbart og jevnt arbeid, sunn og tilstrekkelig mat og muligheter til å handle eget, lettelser i soningsforhold, og som Holst betonte, at «de må føre en ordentlig og ædruelig Levemaade» (Holst, 1841, s. 112). Det er liten tvil om at f.eks. enken Berthe Reuter (Taraldsens bestemor) levde under mye dårligere kår, og hun døde også av venerisk sykdom, «hentæret» på Akershus amtssykehus. Likevel er det verdt å merke seg at Holst var like opptatt av den moralske oppdragelse som hele systemet var tuftet på – med det hovedpoenget at man ville lykkes (enda) bedre med den moralske oppdragelsen hvis de fysiske forholdene ble forbedret. Holst var i dette henseendet like opptatt av kontroll og disiplin, kanskje til og med enda strengere og enda mer regulert, f.eks. gjennom det såkalte Philadelphia-systemet, hvor fanger skulle ha eneceller, arbeide atskilt fra andre fanger, ikke snakke med andre fanger, osv. De skulle bare snakke med fangevoktere – og prester – som det beste grunnlag for moralsk forbedring og oppbyggelse.

Hospitalet: Et verdig hospitalslem

Lisbeth Cathrine Reuter (f. 1741) var så vidt 20 år da hennes far døde. Vi kan gå ut fra at hun fikk pålegg om fast og stedbunden tjeneste, slik tukthusanordningen foreskrev for å unngå fattigdom (Fogtman, 1787, kap. III, § 3). Hun forble da også tjenestepike hele livet. Vi vet ikke hvor hun tjenestegjorde, men i en rettssak fra 1774 ble det nevnt at hun hadde kommet inn fra Vaaler «sistleden sommer»,[42] men ellers var hun verdsatt som

42 SAO. Christiania tingbok A68 (1772–1775), s. 745. Transkribert av S. Johansen.

fadder for sine søskens barn og deres barnebarn, f.eks. Nils som ble døpt 28.12.1788 som sønn av Ole Nilsen og Haachina Larsdatter på Smedstad gård.[43]

Den nevnte rettssaken viste at en ugift tjenestepike kunne være ganske utsatt for anklager om usømmelighet og bedrageri. Lisbeth Reuter hadde antatt tjeneste hos Christopher Nilsen på Sagene, hvor også hennes bror, Peter Reuter, hadde leid et værelse. Nilsen hadde tatt pant i Reuters klær fordi han ikke hadde betalt husleie. Dette førte til en langvarig rettstvist med gjensidige beskyldninger.[44] I den forbindelsen fattet kona til Nilsen mistanke om at broren hadde konspirert med sin søster, og at Lisbeth hadde hatt omgang med hennes mann. Men dette ble avvist av mange vitner, men det ble vist til en viss forståelse for anklagen fordi Lisbeth hadde en «Maade at gaae paae» som gjorde det lett å fatte mistanke til henne.[45] Til slutt ble Lisbeth avskjediget fordi kona fikk for seg at Lisbeth «skulde have nogen smitsom Sygdom», desto farligere fordi de delte rom, for hun kunne ikke sove i samme rom som sin mann fordi det bare var «uEnighet og Trætte» mellom dem.[46] I motsetning til sin bror fikk Lisbeth gode skussmål for å være en trofast og pålitelig tjenestepike, og selv Nilsens kone måtte innrømme at så var tilfellet, og at «hun ikke havde tænkt andet end at beholde» henne.[47] Hvor Lisbeth fikk sitt neste tjenestested vet vi ikke.

Neste gang vi kommer i befatning med henne var hun opptatt som hospitalslem ved Oslo hospital, hvor hun døde i 1816, 76 år gammel.[48] Hun finnes listet i alle regnskapene, med angivelse av ukentlig «Forpflegning».[49] Av listene fremkommer det at hospitalet hadde 65 lemmer i 1802.

Det viktigste dokumentet som er funnet, er et pro memoria datert 12. januar 1799 av (stiftamtmann) (Frederik Julius) Kaas til rådmann og

43 SAO. Aker ministerialbok (1786–1809), s. 22a.

44 Peter Reuters anmeldelse av tyveri finnes i personaliesamlingen. RA. Personalia. Mappe von der Recke-Reyter. Dokument undertegnet Papirmolen d 26 October 1771 Peter Reÿter. Transkribert av T. Gudbrandson.

45 SAO. Christiania byfogd. Tingbok nr. 68 (1772–1775), s. 745.

46 S.st.

47 S.st.

48 SAO. Oslo hospital/Gamlebyen 1734–1818, s. 257b.

49 RA. Kirke- og undervisningsdepartementet. Revisjonskontoret for offentlige stiftelser C, Sakarkiv, Regnskap med antegnelser (1802–1810) (1811–1815) (1816–1819).

hospitalsforstander (Ludvig Christopher) Ingstad. I det innvilget stiftamtmannen at Lisbeth Reuter skulle få plass på hospitalet: «Den ene af de i Opsloe vacantblevne Pladse og Portione, har jeg bestemt for Elisabeth Lovise Didrichsdatter Røyter, hvilket jeg ikke undlader at tilmelde Deres Velviished til behagelig Underretning».[50]

På dette tidspunktet hadde Lisbeth vært tjenestepike (og pike het de hele livet) i 37 år. Hun fikk plass fordi hun ble ansett som verdig fattig. Det har vært antatt at opptak på hospitalet bare omfattet personer fra kjøpmanns- og embetsstand (jf. Slyngstad, 1996, s. 65), men denne saken viser at også de som hadde vært i annens tjeneste, og som uten skyld hadde blitt fattige kunne som gamle, syke eller skrøpelige innvilges opphold på hospitalet og bli ivaretatt for resten av livet.

Fundasen for Oslo Hospital fra 1737 fastslo at «ret gemene folk» ikke skulle antas som hospitalslemmer selv om de ble gamle, syke eller krøplinger.[51] De hørte hjemme på fattighus og burde støttes av fattigkommisjonen. Hospitalet var et sted for de verdige fattige. Men også tjenestefolk og håndverkere kunne bli ansett som verdige så fremt de hadde levd som skikkelige og aktverdige borgere og kunne fremlegge pålitelig vitnesbyrd (Nicolaysen, 1858, s. 327).

Oslo hospital var nok mest å regne som et slags sykehjem, i motsetning til de sykehus som ble etablert på slutten av 1700-tallet, som også hadde til hensikt å kunne tilby medisinsk behandling mot visse typer sykdommer, slik som f.eks. Akershus amtssykehus. Ved det sykehuset var legen Berendt Baumgarten ansatt, og han hadde også tilsyn med lemmene på Oslo hospital, men av regnskapene tyder mye på at dette tilsynet var svært beskjedent. Det daglige ansvaret for hospitalet hadde forstanderen, og dette ansvaret omhandlet også omsorgs- og pleieoppgaver, i tillegg til forpleiningen som innebar et minimum av to sunne og ernæringsrike måltider hver dag. Forstanderen hadde også oppsyn med lemmenes levesett og oppførsel, men denne delen av oppgaven ble også ivaretatt av presten.

50 Oslo byarkiv. Oslo hospital. Saks- og korrespondansearkiv 1799–1803.
51 SAO. Akershus stiftsamt. Helsevesen, 2 (1776–1789).

Lisbeth Reuter døde på hospitalet i 1816, og i et bilag til regnskapet forelå beregning for begravelsens omkostninger, hvorav den største utgiften var til likkisten og bærerne, men også prest, klokker og graver fikk sitt.[52] Fra fundas vet vi at det var ansett særdeles viktig at lemmene skulle bekoste sin egen begravelse, og når disse omkostningene var dekket, skulle resten av «etterlatenskapene» auksjoneres bort til inntekt for hospitalet. I Lisbeths tilfelle vet vi ikke om så var tilfellet, da auksjonsprotokollen for dette året ikke er bevart.

Pastoralmakt

I de 17 år Lisbeth Reuter var lem på hospitalet var det prester, med relativt korte embetsperioder, bl.a. Ole Rømer Aagaard Sandberg (1761–1817) fra 1801–1803, som sørget for lemmenes åndelige og moralske behov. Her var det nok ikke nødvendigvis snakk om oppdragelse og forbedring, men fundas anga «regel og rettesnor» for et meget restriktivt og ordnet levesett, ned til minste detalj. Det ble holdt obligatoriske gudstjenester tre ganger i uken som skulle bivånes ufeilbarlig (Nicolaysen, 1856, s. 331), og morgen- og aftenbønn, samt «Cathechisation og Repetition» søndag ettermiddag. Det ble lagt særlig vekt på å motarbeide ørkesløshet og lathet – gjennom arbeid og assistanse – og mane til sparsommelighet. Ellers fremhevet fundas svært strenge regler for å unngå betlerier, tyveri, drikk, banning, slagsmål, usømmelig omgang, uskikkelighet og ugudelighet (Nicolaysen 1856: 326, 333). Alle brudd – og enhver motstand – kunne disiplineres, fra bøter via pisking til utkastelse eller overføring til tukthus, uavhengig av hvor syke og skrøpelige de var. Presten skulle konferere med forstander om disiplinering, men det var forstanderen som hadde makt, også med «tyrepidsten», til å bringe den enkelte til lydighet (Nicolaysen, 1856, s. 334).

Christen Schmidt, som var biskop i Christiania fra 1773–1804, var kjent som tuktemester overfor prestene og hadde satt store krav til rapportering fra prestenes virksomhet, men ingen slike dokumenter er funnet.

52 RA. Kirke- og undervisningsdepartementet. Revisjonskontoret for offentlige stiftelser C, Sakarkiv, Regnskap med antegnelser (1816–1819). Regnskap for 1816, bilag nr. 26.

Det er god grunn til å tro at sognepresten så på den moralske oppgaven for disiplinert atferd som minst like viktig som lemmenes åndelige tarv.

Motstand i praksis

Lisbeth ser ut til å ha underordnet seg hospitalet på samme måte som hun hele livet hadde underordnet seg som tjenestepike.

Presten var underordnet biskopens tukt og har ikke ytet noen motstand mot hvordan verdige fattige ble behandlet på hospitalene. Opprettholdelsen av god orden og moral var helt i tråd med bekjempelsen av synden.

Det kan heller ikke spores noen motstand fra medisinsk hold. Tilsynet var meget begrenset og skulle uansett bare omfatte enkle behandlinger – som ikke var innrettet mot kur slik de nye sykehusene var. Ansvarlig lege, den allerede nevnte Berendt Baumgarten, skulle sende innberetninger årlig til stiftsamtmannen og videre til Sundhedscollegiet. I disse finnes enkle opplysninger om ulike sykdommer, remedier og ulike steder som «betjenes», fra tukthus, dollhus, hospital til nye sykehus for «Cuur» og militære hospitalslasaretter.[53] Baumgarten ble på sin post som amtslege frem til 1814. Det finnes ingen spor av motstand, men kanskje et håp om at medisinen etter hvert kan yte mer for å kurere alminnelige, også fattigdomsrelaterte, sykdommer. Men også på dette området er det grunn til å tro at helsetilstanden for lemmene var noe bedre enn i den alminnelige befolkningen av uverdige fattige.

Fattighus: En slem Mund og et uverdig fattiglem på fattighuset i Pebervigen

Berthe Rosine (f. 1752) var den yngste datteren til Cathrine og Diderich Reuter. Tidlig i 20-årene ble hun gift med den to år eldre soldaten August Taraldsen. Bortsett fra den førstefødte som døde bare to år gammel, ble alle barna døpt i Garnisonmenigheten, ofte med offiserer som faddere. En forhørsprotokoll fra 1785 viser at Berthe Rosine måtte spe på inntekten

53 SAO. Akershus stiftsamt. Helsevesen. 1798–1805. Innberetninger fra landsfysikuser, distriktskirurger og andre praktiserende leger angående medisinalvesenet i Akershus stift 1804–1805.

i familien med sporadisk dagarbeid på papirmøllen og vasketjenester for privatpersoner.[54] I dette tilfellet hadde hun utført vasketjenester for skipsmaler Kiersing som hadde anmeldt henne for ikke å ha levert tilbake betrodde lakener og en skjorte. Berthe Rosine hadde sin søster Inger Magrethe boende hos seg, og hun hadde pantsatt – eller solgt – lakenene til en tjenestepike hos Hr. James Collett. For Collett møtte hans tjener Friderich Berg og for August Taraldsens hustru møtte «paa Regimentets Vegne Hr. Leut. von Orning». Berg hevdet at Berthe Rosine skal ha vært vitende, mens van Orning bevitnet om det motsatte. Berthe Rosine ble frifunnet, og Colletts tjenestepike ble beordret til å levere tilbake lakener og skjorte uten betaling og minnet om at hun for ettertiden må fraholde seg fra «at bruge nogen handling med utroverdige pantsettere».[55] Ordentlige problemer fikk Berthe Rosine først da August ble syk og dimittert som soldat fra regimentet, og deretter ble arbeidsmann og løsarbeider. Det satte enda større krav til Berthe for å spe på inntekten. I 1810 søkte hun fattigkommisjonen om understøttelse, men dette ble ikke tilstått da hennes mann hadde daglig inntekt (32 skilling i uken) og de bare hadde forsørgelse for en gjenværende 14 år gammel datter.[56] Samme år døde imidlertid August, og hun fikk som enke tilstått understøttelse, med den begrunnelse at hun nå hadde to barn boende hjemme og at både hun og barna var «meget sygelige».[57] Understøttelsen var fastsatt til 2 skilling i uken, som det neppe var mulig å leve for. Hvordan de klarte seg, vet vi ikke. Men vi vet at to av barna som voksne også fikk befatning med tukthuset, akkurat som sin kusine Susanne. Elisabeth Katrine Augustsdatter (f. 1787) ble i 1820 dømt til 2 måneders arbeid i tukthuset for løsgjengeri.[58] Hennes bror, Didrik August Taraldsen, ble, som vi har sett, i 1824 dømt til to måneders arbeid i tukthuset på grunnlag av tyverier.[59]

---

54 SAO. Oslo politidistrikt. Forhørsprotokoll II (1779–1786), 8.12.1785, s. 587–588. Transkribert av Serina Johansen.

55 S.st., s. 592.

56 SAO. Christiania magistrat. Fattigkommisjonen. Forhandlingsprotokoll 1742–1811, s. 511.

57 S.st., s. 564.

58 SAO. Christiania tukthus. Fangeprotokoll. Rekke II, nr. 4 (1809–1826), domsnr. 8808, s. 227.

59 S.st., domsnr. 9389, s. 288.

Fra manntallet i Oslo 1815 vet vi at Berthe Rosine fikk innvilget plass på Pebervigen fattighus[60] hvor hun forble til hun døde i 1818, «Lem af Fattighuset i Pebervigen».[61]

Hennes mor, Cathrine Pedersdatter, døde også på et fattighus i 1794 (87 år gammel), nærmere bestemt på Vestre Districts Alminnelige Fattighus, også kalt Volden fattighus.[62]

Pastoralmakt og motstand

Fattighusene var neppe høyt prioritert for utøvelse av pastoral makt, verken hos prester eller leger. Imidlertid finner man at fattighusene stort sett var underlagt lignende disiplin som Oslo hospital, men ressursene var påtakelig mindre – og da også mulighetene til å opprettholde disiplinen. Men beboerne var også ofte svært skrøpelige og gamle og vant til nødtørftig underdanighet.

Det må imidlertid fremheves, som Berkvvist har vist (2008, s. 34), at det ble reagert på høy dødelighet og usle kår på fattighusene. Ikke primært fra kirken eller prester, men fra stiftsamtmann Gebhard Moltke (1764–1851), som foresto arbeidet med sosiale reformer og nye planer for fattigvesenet i 1795.[63] Planen anså arbeidsløshet som den fremste årsak til fattigdom, med mange forslag til forbedringer, bl.a. arbeidsanstalter, også for fraskilte og enker. For de som ikke lenger kunne arbeide, og hvor nød ikke kunne lindres, skulle også forholdene på fattighus forbedres, samtidig som det ble lagt stor vekt på at lastene måtte forebygges gjennom orden og disiplin. Men planene ble aldri iverksatt (Bergkvist 2008: 35).

60 SAO. Christiania magistrat. Folketelling for Christiania by 1815. Manntallsliste i Pebervigen Rode Nr. 513 Fattighuset Nr. 69 Berte Didereks D.

61 SAO. Oslo domkirke. Ministerialbok 6 (1807–1817), s. 989a.

62 SAO. Christiania stiftsdireksjon. Fattigvesen. Pakkesaker (1654–1822). Fortegnelse over fattiglemmer Christiania og omegn 1791–1795. Nr. 44, liste 8. august 1791. Nr. 17, liste for året 1790.

63 SAO. Christiania stiftsdireksjon. Fattigvesen. Pakkesaker (1654–1822). Plan for fattigvesenet (1795).

Sykehus: Under kur for venerisk svakhet, Opsloe Sygehuus

Berthe Larsdatter, gift med Peter Reuter, som allerede er omtalt ovenfor, ble innlagt på Akershus amtssykehus året etter at hun var løslatt fra tukthuset. Hun døde på sykehuset, bare 50 år gammel, i 1801.[64] Pasientlistene ble ført som grunnlag for Dr. Baumgartens faktura stilet til stiftsamtmann Kaas. For angjeldende tidspunkt var 25 pasienter innlagt.

Den danskfødte legen Berendt Godske Baumgarten (1761–1821), med doktorgrad fra København om vannskrekk (!), hadde blitt utnevnt som amtsphysicus i Akershus i 1792 og bestyrer for amtssykehuset, men skulle også forestå Oslo hospital, dollhuset og tukthuset.[65]

Sykehuset hadde blitt opprettet i 1756 etter kongelig befaling «til Veneriske Svagheders Cuur udi Christiania opprettede Lazareth».[66] Regninger, enkelte bilag om navngitte pasienter, ansøkninger (såkalte pro memoria) tyder på at man egentlig ikke visste hva denne sykdommen skyldtes, men antok at den var nær forbundet med fattigslige omstendigheter, dårlig hygiene og dårlig ernæring.

Sykdommen viste seg gjennom væskende sår, som kunne oppstå overalt på kroppen, fra hals til genitalia og føtter, og som ofte luktet vondt og vansiret personene (Bjorvatn og Danielsen, 2003). Det ble antatt at sykdommen var en form for infeksjon som også var smittsom, da det ikke sjelden viste seg at andre medlemmer i samme hushold ble «inficeret». Legen Honoratus Bonnevie omtalte venerisk sykdom også som radesyke og radesyke som en lues venerea.[67] De som var fulle av sår, og snart oppholdt seg her og snart der, ble tvangsmessig tatt til behandling da de ble ansett som farlige for andre.

Berthe Larsdatter ble behandlet på sykehuset i godt over fire måneder, men døde likevel, kanskje fordi, som det ble sagt om en annen, hun var i

64 SAO. Akershus stiftsamt. Helsevesen. 1798–1805. Innkomne breve angående sykehusvesenet 1800–1801. Fortegnelse over syke som var «lagt under Cuur av venerisk svaghed, paa Fogderiets Sygehuus» fra 1. april til 30. juni. Berthe Larsdatter innkom den 8.2., død 27.6.

65 SAO. Akershus stiftsamt. Helsevesen. 1798–1805. Innberetninger fra landsfysikuser, distriktskirurger og andre praktiserende leger angående medisinalvesenet i Akershus stift 1804–1805.

66 SAO. Akershus stiftsamt. Helsevesen 1713–1784. Regninger 1771–1774 fra stadsfysikus Sundius i Christiania.

67 RA. Danske kanselli, skapsaker, skap 9, pakke 165 A-C.

«saa fattigslige omstendigheter at hun ikke formaar at høste noget paa» den kur hun fikk.[68] Etter at hun ble enke, og enda hadde tre mindreårige hjemme, fikk hun et hardt liv. Hennes tiårige datter, Johanne Cathrine, døde i 1798 på Oslo hospital.[69] Hvor fortvilet situasjon var, får man et lite inntrykk av fra et skifte etter Anne Andersdatter Freed hvor hun stilte som vitne for sin svigerdatter Marthe Reuter som påberopte seg at Anne (som verken hadde foreldre eller søsken i live) hadde etterlatt alt til henne i «Vidners Nærværelse», men skifteretten fastslo at «hun i boet intet har at fordre».[70] Etter at hun flyttet til sin datter Susanne og ble tatt for tyverier og innsatt på tukthuset, ble en annen datter, Hermine (f. 1785), tjenestepike i Halden og den yngste sønnen, Peter (f. 1792), ble satt bort til oppfostring.

Kuren eller behandlingen besto i all hovedsak av god forpleining, hvile (laxation), diett, god hygiene, samt noe bruk av salver (salivation), urter og kvikksølv (mercuris). I dag er det neppe tvil om at det var forpleiningen som kurerte de fleste, om enn ikke de som var hardest rammet. Bruk av store doser kvikksølv fikk såpass alvorlige følger at Bjorvatn & Danielsen bemerket at radesyke var mer redd for behandlingen enn sykdommen (2003).

Motstand

Det kan være liten tvil om at det ble lagt ned et stort arbeid for å behandle og finne frem til kurer som kunne behandle venerisk sykdom. Ikke bare gikk man vitenskapelig til verks, men det ble også etablert sykehus som var annerledes enn tradisjonelle hospitaler fordi de hadde medisinsk behandling og kur som mål (Lie, 2003). Listene over kurerte fremstår derfor som viktige i alle innberetningene. Likevel er det beskjeden motstand mot de underliggende årsakene til sykdommen, til tross for at mange formodet at fattigdom, dårlige boforhold og hygiene var «forbundet» med sykdommen.

68 S.st., bilag lit. B.
69 SAO. Oslo hospitals menighet. Ministerialbok I 1734–1818, s. 238.
70 SAO. Aker sorenskriveri. Skifteprotokoll 15 b (1798–1803), s. 360a–361a. Transkribert av H. Elstad.

Selv om det ikke finnes noen dokumentasjon om presters arbeid i amtssykehuset, vet vi fra andre kilder at prester ble oppfordret til å sende inn rapporter om forekomst og beskrivelse av radesyken (til den såkalte radesykekommisjonen),[71] men de var også generelt involvert i enkel medisinsk diagnostisering og behandling for å hjelpe og bedre folks helsesituasjon, av og til omtalt som pastoralmedisin (Roos, 2015). Prestene hadde ofte gode medisinske kunnskaper og arbeidet ofte nært og i samråd med leger. De ble innlemmet i et omfattende opplysningsarbeid, ikke minst fra prekestolen, for å hjelpe folk til å unngå sykdom.

Siste form for motstand: Rømt

Fra enkelte i denne familien har vi sett eksempler på at de ytet motstand mot systemet for forbedring, særlig fraskilte kvinner og enker, uten at det førte til noen endringer, verken for dem eller institusjonene.

Etter at Susanne Pedersdatter hadde blitt løslatt under løfte om å finne seg en tjeneste, hadde hun blitt «antagen i fast Tjeneste» hos Doctor og Landphysicus John Gislesen i Drammen. Da hadde hun allerede «levet adskilt fra sin Mand», hennes to sønner var bortsatt til oppfostring, Christen (f. 1795) hos fisker Knud Joensen, og Peter (f. 1798) hos bonden Jan Jonsen på Sneis gård, og hennes yngste datter, Johanne (f. 1800), hadde nettopp dødd.

Dr. Gislesen fikk grunn til å angre ansettelsen. Kort tid etter at hun var ansatt, var hun til tider borte fra sin tjeneste og hadde til slutt «rømmet Huuset» etter å ha stjålet penger, klær og utstyr. Hun ble pågrepet, innrømmet alle forhold «aabenhiertig» og beklaget at hun hadde kommet i slett selskap, men sa at hun ikke under noen omstendigheter verken ville eller turde å «vende tilbake til sin Mand».[72] Retten viste en viss forståelse for at hun hadde blitt gift med «en meget gammel Mand», men hun ble likevel dømt til tre år på tukthuset. På dagen tre år senere ble hun løslatt, uten at det finnes noen andre opplysninger om oppholdet, annet enn et

71 RA. Danske kanselli, skapsaker, skap 9, pakke 165 A-C.

72 SAO. Drammen byfogd. Tingbok nr. 60 1795–1807, s. 302b.

signalement i fangeprotokollen. Under oppholdet ble hun enke da hennes 50 år eldre mann døde på Oslo hospital i 1802.

Det treårige oppholdet på tukthuset hadde ikke gitt ønskete forbedringer. I oktober samme år ble hun innbrakt for løsgjengeri «over lang tid» og dømt til tre nye år på tukthuset. I fangeprotokollen er anmerket under kolonnen Udgangen: Rømt 2dre Augusti 1806.[73] Det har ikke vært mulig å finne spor etter henne etter rømningen.

Jacob Reuter, den yngste av enkas barn (f. 1754), og Susannes onkel, finnes det svært få opplysninger om, annet enn at han rømte fra tukthuset mange ganger. Det er anmerket i fangeprotokollen at han første gang ble innbrakt i «Tugthuuset paa sin Broders bekostning».[74] Tukthusanordningen ga familier anledning til å sette inn gjenstridig og motvillig ungdom for forbedring gjennom arbeid og (konfirmant)undervisning, hvis de selv ikke greide å hanskes med dem (Fogtman, 1787, s. 240, jf. Andersen, 2005). For Jacob som femtenåring var det lite villighet til å underordne seg de nødvendige sannheter til gudfryktighet, og han ble heller aldri konfirmert. Han rømte. Men det var lite å rømme til, med få muligheter. Han ble tatt for tyverier, dømt til to måneder på tukthuset, men rømte på nytt bare seks dager etter innsettelsen.[75] Nye tyverier førte til ny dom og innsettelse året etter, og da for så lenge som «Directionen finner for godt».[76] Jacob rømte på nytt «2n July 1771».[77] Pånytt ble han pågrepet for «forøvede Tyverier», dømt og innsatt or tredje gang, men han rømte nok en gang (12 Novbr 1771), og ble på nytt innbrakt «da Hand efter Spargemang skal ha begaat adskillig smaa Tyverier», men rømte på nytt den 26 Novbr 1772. Nederst i kolonnen for utskriving eller død står følgende anmerkning: «Blev igjen indbragt den 17e January 1773. Rømt den 24e Febr 1773».[78] Om denne 18-åringens motstand førte til frihet eller tragedie vet vi dessverre ikke. Men å yte motstand ved rømning var noen ganger den eneste måten å unnslippe disiplinering på.

73 SAO. Kristiania tukthus. Fangeprotokoll, rekke II, nr. 3 (1775–1809), s. 546.
74 SAO. Kristiania tukthus. Fangeprotokoll, rekke II, nr. 2 (1763–1783), s. 313.
75 S.st., s. 313.
76 S.st., s. 248.
77 S.st., s. 247.
78 S.st., s. 258.

Makt og motstand – en varig utfordring for alle profesjoner

De storstilte anordningene for utdanning og sosiale tiltak ble innført for å bekjempe årsakene til fattigdom. Til det krevdes oppslutning og innordning, med tvangsmidler om nødvendig. Oppførsel, gjennom rett levnet, ble derfor reformenes viktigste mål. Det er også dette som typisk omtales i de megetsigende *conduite*-protokollene i slaveriene, men som også finnes, under andre navn, i allmennskolene, i forbedringsanstaltene og i fattighus og hospitaler. Det dreide seg om å forme og styre den enkelte, alt fra riktige måter å sitte på ved en pult[79] via rette holdninger til villighet til å la seg forme i sann gudfryktighet og overvinne ledighet gjennom arbeid. Den rette oppførsel ble påskjønnet, mens motstand som oftest ble oppfattet som manglende oppslutning eller vrangvillig oppsetsighet, som oftest førte til ytterligere skjerpelser i straff på tvungne områder.

På slutten av 1700-tallet og på begynnelsen av 1800-tallet skjer dette innenfor en kontekst hvor pastoralmakten er overtatt politisk og organisatorisk, men som videreføres og utføres kirkelig og religiøst, innen et fromt og sterkt oppdragende univers, også ved opprettholdelse av alle typer kirkelige handlinger på tvungne områder. Det er derfor ganske sakssvarende å videreføre betegnelsen pastoralmakt, vel vitende om at maktene (politisk og religiøst) interagerer med hverandre, kanskje med den forskjell at den politiske overtakelsen gjorde at makten kunne organiseres og utøves enda strengere og mer systematisk gjennom «detaljerte manøvrer» (Foucault, 1977).

Innenfor slike rammer er det nokså åpenbart at det er lite rom for kontrær oppførsel eller motstand – verken fra subjektene selv eller de som utøvet hjelpen – og lite forståelse og aksept for at motstand kan føre til selvkritikk eller endog motmakt, som kunne føre til endringer for å finne andre måter å forbedre atferd på.

Undersøkelsen av den Røyterske familie, en urban fattig håndverkerfamilie, inneholder typiske eksempler på innordning som *ærlig*

79 I denne artikkelen har jeg ikke omtalt allmennskolene, noe som hovedsakelig skyldes mangel på kilder (men se Bechholm, 1920), men det var med utgangspunkt i skoler at Foucault omtalte hvilken betydning fysiske detaljer ble tillagt for å oppnå rett oppførsel, med utgangspunkt i Jean-Baptiste de La Salles *Conduite des écoles chrétiennes* (1706). Foucault, 1977, s. 140.

livstidsfange, *verdig* hospitalslem og *trofast* tjenestepike, men også tydelige eksempler på motstand, spesielt fra kvinner, ugifte, skilte og enker. Man kan kanskje se på det som en tidlig form for feministisk motstand, lenge før det var mulig å sette makt bak kravene. Det viste seg særlig verbalt, gjennom høylytte protester, som av andre bare ble oppfattet som en slem munn. Men viktigere er det at de nektet å innordne seg hva som var forventet av dem (som tjenestepike, som enke, som hustru), til tross for at de gjorde noen skarve forsøk. De søkte alternative måter å livberge seg på, som å jobbe på papirfabrikk eller vertshus, dagarbeid, tigging, og med en oppfinnsomhet som forsøkte å utnytte de muligheter som ga seg (for en uberettiget arv), også når de så sitt snitt til å tjene noen slanter på andres eiendeler. Det viste seg også i at de knyttet andre sosiale bånd enn de forventede, både med menn, med sine egne familier og i søsterfellesskap. Men uansett verbal og sosial motstand var handlingsrommet veldig lite. Og uansett hva de gjorde, og det hjalp ikke at de gikk inn og ut av forbedringsanstaltene, ga det ikke rom for at de også skulle greie å ta seg av sine barn. Alle barna ble bortsatt til oppfostring. Motstanden ble stort sett oppfattet som et resultat av måtelig moralsk karakter, tarvelig oppførsel og manglende vilje til å innordne seg. De ble foreholdt at de forble lastefulle mennesker til tross for alle forsøk på forbedring og straff, endog til å miste huden ved pisking. Som en av maktens paradoksale aspekter: Når forbedring blir vold, vil all motstand møtes med ny vold. For våre kvinner fantes bare to utveier for å slippe unna volden: gi opp motstanden (hun har oppført seg pent, hun har tatt tjeneste) eller rømme. Det siste kan leses som den siste mulighet for å yte motstand, om enn ofte med et usikkert eller tragisk utfall.

Blant pastoralmaktens utøvere (profesjonene) finnes få og spredte eksempler på motstand og motmakt. Det er kanskje ikke så rart, all den tid deres primære oppgave var å forvalte de nye ordningene.

I det lille materialet som er undersøkt her, er det interessant at både politi og dommere yter visse former for motstand. Den blir uttrykt eksplisitt som forståelse og empati med den enkeltes livssituasjon og stiller spørsmål ved den enkeltes moralske skyld. Nød og fattigdom må tas i betraktning. Under slike forhold kan man bli forledet til å gjøre ting man ellers ikke ville ha gjort. Innstillingen er ganske kontrær til

anordningenes premiss om at det er den enkeltes dårlige moral som forårsaker og opprettholder fattigdom. Motstanden viser seg også ved at dommere synes at foreskrevne strenge straffer ikke står i forhold til små forbrytelser. Det fører til lempeligere straffemåter, endog frifinnelser, under løfte om en eller annen form for innordning, samtidig som flere dommer også viser at dommerne, til tross for motstand, følte seg forpliktet til å idømme de strengeste straffene, hensatt til tukthus eller slaveri.

Fra medisinsk hold kan det også spores ulike former for motstand, bl.a. gjennom arbeidet til legen Fredrik Holst, spesielt om forbedringer i fangepleien (Holst, 1823, 1840, 1841). Holst ytet motstand mot den alminnelige oppfatning om at fattigdom (og sykdom blant fattige) bare kunne skyldes mangel på moralsk karakter. Han hadde observert at fattigdom gikk i arv blant store grupper husmenn på landet og håndverkere i byene – og måtte skyldes mer systemiske årsaker enn fattiges måtelige karakter. For de tvungne områdene, slaverier og tukthus, var han særlig opptatt av at dårlige fysiske forhold for opphold og arbeid også medførte dårlig helse, endog var et arnested for smittsomme sykdommer. Han foreslo en rekke forbedringer av de fysiske forhold. Dette er også en form for motstand, men det er interessant at forbedringene likevel fremmes *innenfor* den gjengse oppfatning om nødvendigheten av de fattiges moralske oppdragelse, med den vri at pastoralmakten vil lykkes enda bedre med den moralske oppdragelsen hvis de fysiske forholdene ble forbedret, blant annet gjennom bedre muligheter for å overvåke og kontrollere den enkelte.

Blant pastoralmaktens kanskje mest sentrale utøvere, prestene, har det, overraskende nok, ikke vært mulig å finne noen spor etter motstand eller motmakt. Snarere tvert om. Til tross for visse former for motstand blant andre utøvere, ble det fastholdt at fattigdom og sosiale problemer skyldtes moralsk forfall og ugudelighet. Det synes også å være en sterk selvjustis blant prester som advarte mot bløthjertethet for å kunne fremme levnets forbedring, også når opplysning ikke strakk til og kunne trenge hjelp av tvang og vold. Prestene syntes overbevist om rettmessigheten av pastoralmaktens «regel og rettesnor» og utøvet dette i praksis på alle de tvungne områdene. Til forskjell fra dommere og politi finnes liten forståelse for de

fattiges livssituasjon. Presteattester og *conduite*-protokoller satte «karakter» på fattiges levnet, eventuelt med forslag til mulige forbedringer og innordning.

Det er først med presten Eilert Sundt at man kan ane en viss motstand, først uttrykt i undring over erfaringer han gjorde seg som katekismelærer på tukthuset (fra 1845). Der hadde han møtt en tater «som gjorde Indtryk paa mit Sind» og som fikk «en besynderlig Indflytelse» på trangen til å undersøke nærmere «de lavere Folkeklassers» kår. I disse undersøkelsene, om fantefolk, sedelighetstilstanden i Norge og fattigforholdene i Kristiania (Sundt, 1850, 1857, 1858, 1870), finnes en viss erkjennelse av at fattigdom kan skyldes strukturelle forhold, «et Komplex av moralske og økonomiske Vanskeligheder» (Sundt, 1857), men det ble ikke omsatt i noen form for motstand eller motmakt. Løsningene ble som før: De fattige må oppdras, og de må hjelpes gjennom opplysning og tiltak – til å få vilje til arbeid og selvberging. Noen av institusjonene ble avviklet (slaveriene og tukthusene) og ble videreført gjennom mer antatt humane innretninger (fengsler og arbeidsanstalter), men med bedre organisering og virkemidler for å forbedre den enkeltes moral. Men siden denne moralen fortsatt var antatt ganske svak og skjør blant alskens gemene folk hadde Sundt kommet til at den burde styrkes gjennom lokale foreninger og lag, alt fra foreninger mot nattefrierier til arbeiderforeninger, en nærmiljømodell som Anne-Lise Seip kalte den, som gruppestøtte for å løse sosiale problemer, og som lå til grunn for senere tenkning om «tette samfunn» og integrasjon (Seip, 1983, s. 68).

Den motstand som uttrykkes gjennom Holsts og Sundts undersøkelser førte til ulike utredninger (Straffeanstaltkommisjonen, 1841; Betenkning angående fattigvesenet, 1856; Betenkning angående Kristiania fattigvesen, 1872) og til nye fattiglover (1845, 1863) og regulativer (for bl.a. sinnssykeasyl, 1850). Men i bunn og grunn endret de ikke forutsetningene for pastoralmakten. Det er først mot slutten av 1800-tallet at forutsetningene angripes (fattigdom skyldes ikke dårlig moral, men urettferdige samfunnsstrukturer), og motmakten blir såpass sterk at den opphever skillet mellom verdige og uverdige fattige og endrer strukturer, f.eks. gjennom fattigloven av 1900 og opprettelsen av Departement for Sociale Saker i 1913.

Likevel er det mye som tyder på at nissen fulgte med på lasset, langt inn i velferdsstaten, og at profesjoner i dag – som utøvere av utvidet og sekulær pastoralmakt – står i den samme skvisen mellom styring av de som de skal hjelpe, og respekt for den enkeltes egen subjektivitet, les: autonomi. Handlingsrommet for motstand er åpenbart større i dag, også for profesjonene, men de foucaultske paradokser lever videre når profesjoner beskytter det etablerte fremfor individet, styrer og former andres liv og levnet (med lignende krav til innordning og samtykke), med de samme farer og fristelser for overkjøring og misbruk. Det er krevende å yte motstand *innenfor* det etablerte – og oppnå endringer. Derfor er det kanskje slik at motstand må *bortenfor* det etablerte (hvis slike muligheter finnes) for å finne rom for alternative motstandspraksiser – slik flere av artiklene i denne antologien viser.

Forkortelser

RA	Riksarkivet
SAO	Statsarkivet i Oslo
SAK	Statsarkivet i Kongsberg

Referanser

Andersen, A. E. (2005). *Problembarn 1741–1771. En undersøkelse av de ulydige barna på Christiania tukthus og forholdet mellom stat og hushold i relasjon til hustukten*. Universitetet i Oslo.

Bechholm, A. (1920). *Kristiania folkeskoler før 1860. Den halv-offentlige skole for fattige borgerbarn i 16 og 1700 årene og de eldste opfostringshus*. Johansen & Nielsen.

Berg, A. & Hagtvedt, B. (1950). *Vår frelsers kirke*. Land og kirke.

Bergkvist, J. (2008). *«En haard og dyr tid». Fattigdom, tigging og løsgjengeri i Christiania 1790–1802*. Universitetet i Oslo.

Betenkning angående fattigvesenet. (1856). *Betænkning og indstilling fra den ved kongelig resolution af 5te august 1853 nedsatte commission angaaende det offentlige fattigvæsen paa landet*. Mallings Bogtrykkeri.

Betenkning angående Kristiania fattigvesen. (1872). *Betænkning angaaende Christiania fattigvæsen, afgiven af den under 9de september 1868 af Repræsententskabet nedsatte komite*. Sag No. 3. Det statlige centralbibliotek.

Bilag 3 inneholder sogneprest Sundts redegjørelse for fattigforholdene i Kristiania.

Bjorvatn, B. & Danielsen A. (2003). Radesyken – en norsk tragedie. *Tidsskrift for Den norske lægeforening, 123*, 3557–3558.

Blomberg, W. (2002). *Galskapens hus. Internering og utskilling i Norge 1550–1850*. Universitetsforlaget.

Bull, I. (1986). Enkers levebrød i et førindustrielt samfunn. *Historisk Tidsskrift, 65*, 318–342.

Carrette, J. (2013). Foucault, religion, and pastoral power. I C. Falzon, T. O'Leary & J. Sawicki (Red.), *A companion to Foucault* (s. 368–383). Blackwell.

Davidson, A. I. (2011). In praise of counter-conduct. *History of the Human Sciences, 24*(4), 25–41.

Death, C. (2010). Counter-conducts: A Foucauldian analytics of protest. *Social Movement Studies, 9*, 235–251.

Daae, A. (1908). Tugthuset og arbejdshuse i Kristiania 1733–1814. *Nordisk Tidsskrift for Fængselsvesen og Praktisk Strafferett, 31*, 109–172. Særtrykk utgitt av Nielsen & Lydiche.

Elstad, H. J. (2000). *«… en kraft og et salt i menigheden …» Ein studie av dei såkalla «johnsonske prestane» i siste halvpart av 1800-tallet i Norge*. Unipub.

Elstad, H. (2007). «Min praxis er temmelig vidløftig». Nokre presteprofilar i opplysningstida i Noreg. *Norsk Teologisk Tidsskrift, 108*, 95–115.

Fogtman, L. (1787). Anordning om tugthuset i Christiania og de fattiges forpflegning i Aggershus stift (2 decbr 1741). I *Kongelige rescripter, resolutioner og collegialbreve for Danmark og Norge. Bd. 2 (1740–1746)* (s. 232–273). Kiøbenhavn.

Foucault, M. (1977). *Overvåking og straff: Det moderne fengsels historie*. Gyldendal.

Foucault, M. (1986). Of other spaces. *Diacritics, 16*(1), 22–27.

Foucault. M. (1991). *Galskapens historie*. Gyldendal.

Foucault, M. (2001). Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits, 2*, 1041–1062.

Foucault, M. (2007). *Security, territory, population*. Palgrave Macmillan.

Furre, B. (1997). Frå Martin Luther til velferdsstat? I *Berge Furre. Sant og visst. Artiklar, foredrag og preiker*. Utval og kommentarer ved Ottar Grepstad (s. 187–191). Det norske samlaget.

Granrud, B. (1998). *Folkelig bykultur i Christiania. En analyse av ordenssaker i politiretten 1745–1800*. Universitetet i Oslo.

Holst, F. (1823). *Betragtninger over de nyere Britiske Fængsler især med hensyn til Nødvendigheten af en Forbedring i Fangepleien i Norge*. Jacob Lehmann.

Holst, F. (1840). Om de sanitaire Forholde i Fængsler efter nyere Systemer. *Norsk Magazin for Lægevidenskaben, 1*, 97–126.

Holst, F. (1841). Om Sygepleien i Straffeanstalterne i Norge. *Norsk Magazin for Lægevidenskaben, 2*, 213–324.

Larsen, Ø. (2001). Frederik Holst og fengslene. *Tidsskrift for Den norske lægeforening, 121*, 3556–60.

Lie, A. K. (2003). Tanker om radesyken i Norge – «den hentærer sine offere langsomt». *Tidsskrift for Den norske lægeforening, 123*, 3562–3564.

Motzfeldt, U. A. (1844). *Den norske kirkeret tilligemed den øvrige Geistligheden især vedkommende Lovgivning*. Johan Dahl.

Nicolaysen, N. (1858). Kongelig fundats for Oslo Hospital 28.6.1737. I N. Nicolaysen (Red.), *Norske stiftelser: Samling av fundsatser, testamenter og gavebreve, samt historisk-statistiske efterretninger, vedkommende milde stiftelser i kongeriget Norge* (s. 317–335). Chr. Tønsberg.

Kong Christian Den Femtes Norske Lov. (1687). https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1687-04-15

Roos, M. (2015). Med opplysning og sosial mobilisering fra prekestolen. Presten som offentlig helse- og sosialarbeider i Danmark-Norge mot slutten av 1700-tallet. *Teologisk Tidsskrift* 3(1), 23–37.

Ruyter, K. (2009). Papirmester Diderich Reuter (1698–1762) på Sagene. *Norsk Slektshistorisk Tidsskrift, XLII*(2), 127–148.

Sander, H.-J., Villadsen, K. & Wyller, T. (2016). Introduction. Discovering spaces of hospitality beyond the religious/secular divide. I H.-J. Sander, K. Villadsen & T. Wyller (Red.), *The spaces of others – heterotopic spaces* (s. 9–19). Vandenhoeck & Ruprecht.

Sandvik, H. (1985). *«Umyndige» kvinner i handel og håndverk: Kvinner i bynæringer i Christiania i siste halvdel av 1700-tallet*. Universitetet i Oslo.

Schirmer, H. (1942). Fattigvesen. Forsorgsvesen. Sosial forsorg. I *Aker 1837–1937 Kommunens styre og forvaltning gjennom hundre år. Bd. 4.* (s. 98–227). Aker kommune.

Seierstad, A. (1923). *Kyrkjelegt reformarbeid i Noreg i nittande hundreaaret*. Lunde.

Seip, A.-L. (1983). Eilert Sundt og drømmen om «det tette samfunn». En studie i sosialpolitiske holdninger. I A.-L. Seip (Red.), *Eilert Sundt. Fire studier* (s. 68–84). Universitetsforlaget.

Seip, A.-L. (1984). *Sosialhjelpstaten blir til. Norsk sosialpolitikk 1740–1920*. Gyldendal.

Selmer, L. (1923). *Oplysningsmenn i Den Norske Kirke*. Lunde.

Sevaldrud, E. S. (2001). *Et spørsmål om verdighet. En undersøkelse av drivkreftene bak opprettelsen av tukthuset i Christiania i 1741.* Universitetet i Oslo.

Slyngstad, M. (1994). *Ulydighet og straff. Intensjoner og praksis i statsmaktens bekjempelse av fattigdomsproblemet. En undersøkelse med utgangspunkt i tukthusforordningen av 2.desember 1741 og de innsatte lemmer ved Christiania tukthus i perioden 1741–63*. Universitetet i Oslo.

Slyngstad, M. (1996). «Fra hospitalslemmer til hospitalsdamer,» I G. K. Hendriksen (Red.), *Mennesker, miljø og kirkeliv i Gamlebyen: Oslo hospitals kirke 1796–1996* (s. 58–75). Gamlebyen historielag.

Straffeanstaltkommisjonen. (1841). *Beretning om beskaffenheden af Norges strafanstalter og fangepleie samt betænkning og indstilling om en reform i begge, efter fremmede staters mønster*. Grøndahl.

Sundt, E. (1850). *Beretning om fante- eller landstrygerfolket i Norge. Bidrag til kundskab om de laveste samfundsforholde.* Wulfbergske Bogtrykkeri.

Sundt, E. (1857). *Om sædeligheds-tilstanden i Norge.* I. Chr. Abelstad.

Sundt, E. (1858). *Om Pipervigen og Ruseløkbakken. Undersøkelser om arbeiderklassens kaar og sæder i Christiania*. Mallings boktrykkeri.

Sundt, E. (1870). *Om fattigforholdene i Christiania*. J. Chr. Gundersens boktrykkeri.

KAPITTEL 8

Motmakt på pavestolen – fra Pius IX til Frans

Kjetil Hafstad
Universitetet i Oslo

Abstract: In his deliberations on power, Michel Foucault also discussed pastoral power. Through distributing the sacraments, especially confession, ministers and churches come in intimate contact with the inner thoughts and motives of believers. Ministers can influence the faithful in local communities worldwide. This generates power. Such power can work by prescribing what to do, but also by issuing condemnations of misbehavior. Domination – and counter-conduct as well – has marked the Catholic Church in the last centuries. The following presentation delineates some power plots in the Church since the Napoleonic war. I discuss the two Vatican Councils and developments until the contemporary changes under Pope Francis. Counter-conduct is a useful analytical tool for understanding such changes within the Church and its relation to the surrounding societies.

Keywords: infallibility, pope – monarch without land, pastoral power, suppression, resistance, counter-conduct, Clowns of God

Kirken er et særlig område, der mange sjikt av maktutøvelse er i spill, hierarkisk makt, pastoral makt, sekulær makt, der især de to siste også kan framstå som motmakt. Det er vanskelig å tegne disse intrikate konstellasjonene, men det er fristende å prøve. Kontrasten mellom maktbruken under Det første Vatikankonsil og Det andre Vatikankonsil, og den komplekse tilnærming til makt som pave Frans utvikler, gir grunn til analyse og nærmere ettertanke. I dette forsøket har vi nytte av blant annet Michel Foucaults drøfting av vilkår og skikkelser for makt.

Sitering: Hafstad, K. (2022). Motmakt på pavestolen – fra Pius IX til Frans. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 8, s. 173–197). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch8

At det finnes maktutøvelse gjennom blant annet hierarkisk pastoralmakt, er ingen nyhet. Denne makten har jo også vært utfordret gjennom hele kirkens historie, blant annet gjennom annerledes utkast til å forstå hva kristen tro er. Vi møter dette i kirkehistorien gjennom «kjetteriets» historie. En av grunnene til overhodet å skrive kirkehistorie har jo vært å registrere og utelukke slike kjetterske tanker. Historien, også i kirken, domineres av den som seiret, dvs. ble vedtatt å være rettroende. Dette er likevel bare begynnergrunnene når det gjelder å undersøke ulike sjikt av makt og motmakt, counter-conduct. Derfor er det spennende å se nærmere på adferd og tanker som avviker fra flertallsbeslutningene (som jo i kirken kunne skje gjennom konsiler i tidlig tid og i den katolske kirken, eller gjennom statsmaktens beslutning i den lutherske verden).[1]

Jeg vil undersøke hvorledes makt og motmakt har vært i spill i verdenskirken. For å belyse aspekter av dette store området velger jeg ut et par perioder, den første da kirkemakten var på sitt laveste i verdslig innflytelse. Paradoksalt nok kom kirkemakten likevel inn i en maktfull posisjon – på et annet område, nemlig som *pastoral*makt i konflikt med moderniteten. Dernest går jeg inn på aspekter ved kirkemakten under og etter Det andre Vatikankonsil. Her tar jeg opp hvordan Johannes XXIII og Paul VI fornyet den katolske kirken, gjennom «aggiornamento», dvs. oppdatering av kirkens tenkning og liturgi. Dette kan man betrakte som en motmakt mot den form for pastoralmakt som ytret seg i det 19. århundre som antimodernisme. Under Johannes Paul II og Benedikt XVI kom det til en reaksjon mot slik fornyelse, og noe som ligner tilbakevending til antimodernismen før Det andre Vatikankonsil. I de siste årene kan vi øyne en ny strategi: Pave Frans utøver *både* makt og motmakt innenfor kirken. Motmakten ytres ofte som humor.

Fra fyrstelig kirkemakt til pastoralmakt

Under Pius IX (pave fra 1846 til 1878) skjer det en rask forandring av maktforholdene. Han inntar pavestolen som uinnskrenket, verdslig hersker av

1 Se også Trygve Wyllers varsomme inngang i dette feltet i bidraget til denne boken, «En kristendomsform der ikke-troen hører til teologisk counter-conduct i dag».

Kirkestaten. Han opplever revolusjonen i 1848 og må flykte fra Roma. Etter langvarig forarbeid kan han konsolidere sin makt på en annen måte enn som øverste monark i Kirkestaten, nemlig som ufeilbarlig fortolker av kirkens tro. Dette gir paven sjanse til å lede kirken og ta opp kampen mot demokratiske bevegelser og moderniteten. Dermed kommer makt og motmakt i spill gjennom pavens agering. Da paven ble avsatt som hersker i Kirkestaten som aktør blant andre fyrster, åpnet det for at paven kunne utøve subversiv makt, ofte i konflikt med ulike fyrsters vilje, gjennom hæren av prester og kirkelige aktører, som jo gjennomsyret det vestlige samfunnet.

For 150 år siden definerte Det første Vatikankonsil pavens[2] makt som uavhengig av kirkeorganisasjonen han leder. Når paven taler fra sitt læresete (ex cathedra) og definerer læresetninger om den kristne tro og moral,[3] taler han ufeilbarlig, i kraft av løftene som er gitt hans embetsforgjenger apostelen Peter. Pavens formelle beslutninger gjelder av seg selv, uten å måtte vinne tilslutning av kirken (ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae), heter det i den vedtatte konstitusjonen «Pater aeternus».[4]

Store deler av Italia ble forent under kong Vittorio Emanuele II i 1861 etter en langvarig frigjøringskamp mot Østerrike. Politiske kretser i dette uavhengige Italia var foruroliget over Pius IXs engasjement for å deklarere pavens ufeilbarhet før første Vatikankonsil. Det ble tolket som en politisk ambisjon om å styrke pavens innflytelse i Italia. Det hører likevel til historiens ironi at promulgeringen av pavens ufeilbarhet tvert imot kom til å falle sammen med at Pius IX *mistet* sin politiske makt. Forandringene

---

2 Jeg ønsker å belyse hvorledes paven framtrer som subjekt i noen sentrale sammenhenger. Det er samtidig verd å merke seg at når «paven» uttaler seg, skjer det som regel gjennom prosesser der hans medarbeidere har forberedt, og ofte formulert, uttalelsene og dokumentene som gjøres kjent. Når det for eksempel gjelder den innflytelsesrike Pius IX, må man regne med at hans statssekretær gjennom nesten 30 år, kardinal Giacomo Antonelli fra Sonnino har hatt avgjørende innflytelse på hva som kom til uttrykk. Slik har pavene gjennom tidene arbeidet, like til i dag.

3 «Romanum Pontificem, cum excathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus av universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsii in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiamsuam in definendadoctrina de fide vel moribusinstructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse», Denzinger & Schönmetzer, 1976, s. 3074.

4 Vedtatt i konsilets IV sesjon 18. juli 1870, med bestemmelse om at enhver som lærer annerledes, blir fordømt (anatema sit), se Denzinger & Schönmetzer, 1976, s. 3074.

som skjedde med hensyn til maktforholdene, er det verd å se nærmere på, og dernest analysere hva slags makt det kan dreie seg om.

Det høytidelige vedtaket om ufeilbarlighet skjedde under Vatikankonsilets julimøte i 1870. Dette ble også konsilets siste møte. Feriepausen som var planlagt, tok ikke slutt. Storpolitiske hendelser avbrøt Det første Vatikankonsil,[5] og ble fulgt av strid innen kirken lenge før vedtaket ble truffet.[6] Vedtaket var mer omstridt enn man kan se av avstemningen. Mange konsilfedre forlot møtet i protest *før* avstemningen fant sted.[7]

I moderne tid er beslutningen hyppig kritisert, ikke minst av den katolske Tübinger-dogmatikeren Hans Küng med boken *Unfehlbar – Eine Anfrage* (1970). Bare ved å reise spørsmålet utløste Küng en læresak mot seg. Prosessen endte med at Johannes Paul II kontant trakk tilbake Küngs rett til å undervise i katolsk dogmatikk i 1979.[8] Vennligere kontakt er i

---

5 Etter møtet 18. juli, startet konsilet sin sommerpause. Dagen etter erklærte Frankrike krig mot Preussen, og trengte derfor alle sine tropper ved den fransk-tyske grensen. Dermed trakk Frankrike sin militære støtte fra Kirkestaten, med den følge at det uavhengige Italias tropper kunne innta Kirkestaten, som utgjorde Midt-Italia og Roma. Pius IX motsatte seg energisk, så Roma ble inntatt med militære styrker, blant annet ved det berømte gjennombruddet ved Porta Pio. Kommanderende general for Kirkestaten, Hermann Kanzler, måtte undertegne kapitulasjonen. Pavens verdslige makt ble brutt, og paven isolerte seg for resten av sitt liv i det bittelille Vatikan-kvarteret. Inntil forholdet ble regulert mellom stat og kirke gjennom konkordatet i 1929, forlot paven ikke Vatikanet. Konsilet ble ikke innkalt igjen. Fortsettelsen kom først i 1962.

6 Blant andre var Johann Joseph Ignaz von Döllinger – en meget respektert professor i kirkehistorie ved Universitetet i München– avvisende til dogmet om pavens ufeilbarlighet og prøvde å påvise dette i et omfattende verk der han framhevet at dette var et påfunn som ikke har fulgt kirken fra begynnelsen av, og derfor avviste han det. Bakgrunn for hans oppfatning gir blant andre verkene *Christentum und Kirche in der Zeit ihrer Grundlegung* (1860), *Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat* (1861), *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte* (3 Bde, 1862/63/82), *Papstfabeln des Mittelalters* (1863), *Der Papst und das Konzil* von Janus (1869) samt hyppige innlegg om utviklingen i Roma («Römische Briefe vom Konzil») i *Allgemeine Zeitung*, Augsburg (1869/70).

7 I en prøveavstemning stemte 451 biskoper for forslaget, 88 imot, og 62 ville ha ytterligere forandringer. Mesteparten av denne store minoriteten forlot konsilet før selve avstemningen, som følgelig ble vedtatt med to motstemmer.

8 Hans Küng offentliggjorde en meget kritisk kommentar i 1979, «Et år med Johannes Paul II». Anmeldelsen satte trolig fart i den langvarige læresaken mot Küng, etter hans kritikk mot pavens ufeilbarhet, og førte til at hans rett til å undervise i katolsk dogmatikk ved Eberhard-Karls Universität ble inndratt 15. desember dette året. Kirken har rett til å inndra slik lærefullmakt som følge av konkordatet mellom kirken og den tyske staten, opprettet i 1933. Küng motsatte dette, og uttalte «Jeg anser det for en skandale at man i en kirke som påberoper seg Jesus Kristus fortsatt gjennomfører inkvisisjonsproseser i det 20. århundre». Universitetet motsatte seg på sin side at Küng skulle miste jobben og opprettet en særskilt lærestol for Küng i 1980, knyttet til et eget institutt for økumenikk som Küng selv hadde ledet fra 1963, senere også interreligiøse studier ved det katolske teologiske fakultetet, Institut für Ökumenische Forschung. Gjennom

mellomtiden opprettet, både i et møte 2005 mellom Benedikt XVI med Küng, og i en brevveksling fra 2016 der pave Frans ønsket velkommen en ny diskusjon om pavens ufeilbarhet.[9] Begge disse initiativene viser vilje til mindre konfronterende styringsstil og maktbruk, forskjellig fra paver som Pius IX og Johannes Paul II, med større interesse for å gå nyansert inn i omstridte spørsmål.

Når det gjelder substansen i spørsmålet om pavens makt,[10] har Det andre Vatikankonsil avdempet, men ikke fjernet bestemmelsen.[11] Nå heter det at paven utøver sin myndighet i kollegialitet med biskopene.[12] Andre Vatikankonsil lanserte også «Guds folk» som en viktig instans i kirken, og åpner for bredere medvirkning «nedenfra» enn den strengt hierarkisk oppbygde kirkeorganisasjonen gir til kjenne.[13] Dette er fortsatt

---

sponsormidler opprettet Küng i 1995 også en stiftelse for verdensetos, «Stiftung Weltethos für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung und Begegnung», hvor han virket til sin død i 2021.

9 https://www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2016-04-26/papst-franziskus-antwortet-kueng-zu-unfehlbarkeit besøkt 10.9.20.

10 Paven har for så vidt bare én gang talt ex cathedra siden 1870, og det var i 1950, da Pius XII promulgerte den apostoliske konstitusjonen om Marias opptakelse i himmelen.

11 At tidligere kanoniske bestemmelser ikke blir revidert, men presisert og modifisert gjennom etterfølgende vedtak, er innarbeidet praksis i katolsk læreutvikling. Tanken bak dette er at kirken gjennom sitt daglige liv i tilbedelse, bønn og forvaltning av troens hemmeligheter stadig vokser i innsikt. Dette er en utviklingsforståelse som den innflytelsesrike kardinal John Henry Newman i det 19. århundre knyttet til bildet av et tre som vokser vedvarende. Denne organiske veksttanken forebygger for så vidt krav om vedvarende revisjon av historien. Denne innsikten er fordypet gjennom senere tiårs forståelse av historieforskning, som noe hver generasjon *fortolker* ut fra sin egen samtidige kontekst. Hva man kunne ønsket annerledes i historien, kan hver generasjon strekke seg etter, i sin egen tid, uten å måtte kjenne behov for å forandre eller legitimere seg overfor tidligere overleverte hendelser eller fortolkninger. Se Newman, 1845 og Holmquist, 1963, s. 73f.

12 I konstitusjonen om kirke, Lumen Gentium, vedtatt 21. november 1964 heter det i kapittel 3, artikkel 22: «Om episkopatets kollegiale karakter og natur vitner allerede den urgamle praksis som gikk ut på at alle biskoper over hele verden, knyttet sammen ved enhetens, kjærlighetens og fredens bånd, skulle ha kommunion med hverandre og med den romerske biskop. Om dette vitner også de konsiler som ble samlet for en felles drøftelse og en felles avgjørelse av de viktigste spørsmål. De økumeniske kirkemøter som senere ble holdt ned gjennom tidene, bekrefter ytterligere episkopatets kollegiale karakter, og likeledes den antikke skikk å innkalle flere biskoper til å delta i vielsen av en ny utvalgt til denne yppersteprestelige tjeneste. Medlem av bispekollegiet blir man i kraft av den sakramentale vielse og av det hierarkiske fellesskap med kollegiets hode og lemmer. Bispekollegiets myndighet. dvs. biskopenes myndighet in corpore. forutsetter imidlertid at kollegiet blir oppfattet sammen med sitt hode, den romerske biskop, Peters etterfølger.»

13 Selv om alle vandrer fram i Kirken ad forskjellige veier, er de ikke desto mindre alle kalt til hellighet og har i Guds rettferdighet fått den samme tro (kfr. 2. Pet. 1,1). Selv om Kristus har villet det slik at noen skulle bli lærere, forvaltere av sakramentene og hyrder for de andre, finnes der ikke

heftig omdiskuterte spørsmål, ikke minst når det gjelder kvinners rolle og betydning i kirken. «Lumen gentium», anvender en nokså tilslørende retorikk her, og henviser til at det ikke er forskjell på jøde eller greker, trell eller fri, mann eller kvinne, slik Paulus framholder i Galaterbrevet. Dette gjør lite inntrykk på kvinner som i praksis likevel ikke kan gjøre tjeneste som geistlige. Mange synes at evigheten blir et litt for langt perspektiv på forskjell som oppleves i dag. De «nedenfra»-kreftene som lekfolket representerer, har fortsatt lite spillerom, likesom kvinner vedvarende er utelukket fra det geistlige embetet, der pastoralmakten utfolder seg. Dette gir spillerom for motmakt, ikke minst når pastoralmakten gjør seg bort, slik vi har sett i siste tiår, med overgrepssaker og økonomisk tvilsom forvaltning.

Pave Frans har 15. januar 2021 gjort et lite skritt i retning av likestilling ved å framheve det lutheranere kaller det allmenne prestedømme i kraft av dåpen, åpen for lekfolk og kvinner.[14] Samme dag utnevnte paven den første kvinne som en av to nestledere i Vatikanets statssekretariat.[15] Han unnlater å konfrontere bestemmelsene som utelater kvinner fra presteembetet, men demonstrerer sin pastoralmakt til å la kvinner få tilgang til de høyeste embetene i Vatikanet. Dette framstår som raffinert motmakt, utøvet fra øverste leder. Allerede ved slike symbolhandlinger – som egentlig unngår konfrontasjon og mulig splittelse – foretar Frans tydelige

desto mindre en sann likhet mellom alle med hensyn til verdighet og delaktighet i alle troendes felles verk, nemlig å bygge opp Kristi legeme. Den forskjell Herren har opprettet mellom geistligheten og resten av Guds folk, forutsetter også et felles bånd, i og med at hyrdene og de øvrige troende er knyttet sammen i gjensidig avhengighet.»

14 «Accepting these recommendations, a doctrinal development has taken place in recent years which has highlighted how certain ministries instituted by the Church are based on the common condition of being baptized and the royal priesthood received in the Sacrament of Baptism; they are essentially distinct from the ordained ministry received in the Sacrament of Orders. A consolidated practice in the Latin Church has also confirmed, in fact, that these lay ministries, since they are based on the Sacrament of Baptism, may be entrusted to all suitable faithful, whether male or female, in accordance with what is already implicitly provided for by Canon 230 § 2.» Han modifiserer dermed kanonisk lov i retning av å åpne for kvinners ansvar i forvaltningen i kirken. Se https://www.osservatoreromano.va/en/news/2021-01/ing-003/spiritus-domini.html besøkt 10.2.2021.

15 Pope Francis appoints Dr Francesca Di Giovanni as under-secretary in the Section for Relations with States. She will be coordinating the multilateral sector … She will be responsible for the multilateral sector. Se https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-01/pope-appoints-woman-undersecretary-in-secretariat-of-state.html besøkt 10.2.2021.

forandringer i måten å utøve pastoralmakt på, fra å foreskrive til å reise tydelige og provoserende spørsmål.

Bakgrunn for å ville endre hierarkisk pastoralmakt

For å vurdere pavens makt i et nyere historisk perspektiv er det opplysende å se på utviklingen av kirken i Europa etter den franske revolusjonen. Revolusjonen var svært kirkefiendtlig, etter at kirken i århundrer hadde søkt makt i allianse med overklassen. Napoleon gjorde statskupp i 1799, etter terrorfasen. Han ble førstekonsul og tok etter hvert tittelen keiser. Han begrenset kirkens innflytelse og gjorde dette synlig ved sin egen kroning 2. desember 1804, der paven ble redusert til å være statist, mens Napoleon kronet seg selv under seremonien. Paven ble i perioder Napoleons fange og ble ydmyket ved flere anledninger. Napoleon sekulariserte statsstyret og beslagla kirkelige eiendommer i Frankrike og i besatte områder. Da han inntok Italia, sekulariserte han også klostervesenet der, overtok kirkelige eiendommer og kunstskatter, og førte de sentrale kunstverkene til sitt nye Museum Napoleon i Paris.[16] I et konkordat med Vatikanet 1801 fikk den katolske kirken en viss selvråderett, men den fikk ikke tilbake beslaglagte eiendommer i Frankrike.

Etter Napoleons fall skjedde restaurasjonen av Europas kongehus. Samtidig hadde de liberale ideene som førte til revolusjonen i Frankrike, tak på store deler av den offentlige debatten omkring i verden. Krav om parlamentarisk makt vant fram. Kirken fikk et anstrengt forhold til de demokratiske bevegelsene, ettersom de utløste revolusjonære tilstander. Pius IX ble pave i 1846, og han ble valgt av en fraksjon i kirken som riktignok var vennlig innstilt til de liberale. Men etter at han under novemberrevolusjonen i 1848 ble fordrevet fra Roma under dramatiske begivenheter der medarbeidere ble drept,[17] ble han desillusjonert og skiftet side.

16 Rovet av italienske kunstverker som ble ført til Napoleons nye museum, førte til ny bevissthet i Italia om egne kunstskatter da billedhuggeren Canova i 1817 kunne bringe mange av de beslaglagte verkene i triumf tilbake til Italia, se artikkelen min «Looking For a Miracle: On the Point of Eschatology» i Bergmann, 2018, s. 113–131.

17 Etter å ha bortvalgt mulighetene å ta tilflukt på Mallorca eller i Frankrike, valgte Pius IX å ta opphold i havnebyen Gaeta sør for Pontinasletten, under beskyttelse av kongen i Napoli Ferdinand II, som var sympatisk innstilt til paven (Giacomo Martina, Pio IX 1846–1850.

Han ble en livslang innett motstander av alle former for demokratisk og liberal tenkning, og rettet fordømmende buller mot alle uttrykk for modernisme. Encyklikaene Quanta Cura og Syllabus errorum (1864) lister opp feiltakelser som panteisme, naturalisme, rasjonalisme, indifferentisme, sosialisme, kommunisme frimureri og religiøs liberalisme.[18]

Mens paven fortsatt hadde rollen som monark i Midt-Italia etter 1848, var Kirkestatens politiske makt svært beskjeden. Kirken var også mislikt i mange land, ettersom den hadde et nært forhold til makthaverne i Europa. Kirken selv var monarkisk organisert, med paven som eneveldig konge, og søkte allianser med sine likesinnede.

Pastoralmakt som counter-conduct – imot demokrati og modernisme

Tilbakeskuende var tapet av kirkestaten og Roma i 1870 knapt noen ulykke med tanke på kirkens makt og betydning, snarere tvert imot. Da grunnlaget for sekulær makt forvitret, kunne pastoralmakten få større betydning. Også det ideologiske valget av å stå tvert imot liberal og sosialistisk politikk og imot det moderne samfunnet har i flere henseender styrket kirken. I urotidene i det 19. århundre søkte mange mennesker spirituell trøst. Kirken måtte vende tilbake til sine åndelige røtter, og *de* var og er rike. Innflytelsen til kirken ved inngangen til det 20. århundre ble betydelig styrket i forhold til hundre år tidligere. Men samtidig skjedde lite av endring når det gjaldt kirkestyret, dvs. Vatikanets herskestil: Det forble som tidligere – og inntil i dag – fullstendig hierarkisk, med paven fortsatt som suveren monark.

Hugh McLeod (2000) har beskrevet denne paradoksale utviklingen i ulike europeiske land gjennom det 19. århundre. Kirken tapte når det

Miscellanea Historiae Pontificiae, Pontifica Universitas Gregoriana, Roma 1974, 304 ff.) Under beskyttelse av franske tropper vendte Pius IX tilbake til Roma. På livstid var han kurert for enhver sympati for demokratisk liberalisme (https://books.google.no/books?id=T6T1p5-MYG8C&pg=PA295&lpg=PA295&dq=pio+IX+a+Gaeta&source=bl&ots=wacl96bavI&sig=ACfU3U1UuojyoD61u2NGTSbEb992h1m2xg&hl=no&sa=X&ved=2ahUKEwi_oemJ9rXrAhUQt4sKHe1VCKI4ChDoATAIegQIChAB#v=onepage&q=pio%20IX%20a%20Gaeta&f=false).

18 Se https://www.newadvent.org/cathen/12134b.htm, besøkt 11.8.20.

gjaldt innflytelse i verden. Men den vant når det gjaldt betydning i menneskers liv. Nettopp gjennom å miste sin innflytelse i de sentrale europeiske statene og gjennom valget om å søke til indre kilder og avvise samfunnsutviklingen, vant kirken i betydning for mange mennesker. McLeod forteller for eksempel at i det kirkefiendtlige Frankrike rekrutterte kirken mange av sine prester fra bondestanden, og utdannet dem i egne presteseminarer. Slik skapte man en egen, kirkelige opinion, lite imponerte av moderne utvikling, og lojal overfor sin ultramontane hersker – og mindre lojal overfor sine nasjonale, ofte framskrittsvennlige biskoper. Paven fikk direkte innflytelse over hodet på lokalkirkenes ledelse.

Mange intellektuelle var likeledes skeptiske til den sekulære utviklingen i Europa, framskrittet, imperiene, industrisamfunnet, og søkte tilbake i historien, til fromhetstradisjonene. Rekrutteringen til geistlighet og munke- og nonneordener fikk økt oppslutning. Mange konverterte fra protestantismen eller ateismen og kom «hjem» til Roma.

I en politisk og militær håpløs situasjon for det som hadde vært Kirkestaten, dvs. Midt-Italia, valgte kirken å fordype seg i egen tradisjon og å se med skepsis på utviklingen av det moderne samfunnet. Antimodernisme ble et slagord. Avvisningen rammet ikke bare de moderne politiske strømningene som liberalisme og sosialisme. Den rammet likeså den sterke tiltroen til moderne vitenskap som hadde gjennomslag i den vestlige verden, like inn til de nye metodene i humanistisk og teologisk vitenskap, ikke minst de metodene som ble utviklet for å lese bibelske skrifter historisk kritisk. Eksemplet med Frankrike gjennom revolusjon og keiserdømme viste at det framvoksende moderne samfunnet var lite interessert i religion, og ofte kirkefiendtlig. Svaret fra den lille, politisk isolerte pavestaten i Vatikanet var avvisning av det moderne, en konsekvent satsing på en form for *counter-conduct*.

Men hva ligger det nærmere bestemt i det å søke tilbake til sine åndelige røtter? Når paven mistet sin kongelige makt, hva ble da igjen? Åpenbart adskillig. Visjonen om at hvert eneste individ har en egen historie med Frelseren, åpner for en virkelighet som avslører og detroniserer andre former for herrevelde. Når kirken formidler gjennom sakramenter og forkynnelse at hver og én inngår i en større og mer omfattende plan

enn den som gjelder for medborgere i lokalsamfunnet og nasjonalstaten, knyttes andre former for bånd mellom mennesker, og også i hvert individs historie med seg selv. Samtidig kan historien i eget liv for hver enkelt konseptmessig forbindes med andre gjennom den lokale kirken, som representerer og er del av den universelle kirken. Kirken bærer slik en potensiell motmakt overfor naboskapet, lokalsamfunnet og nasjonalstaten. Kirken framsto som en egen form for samfunn, forbundet med hvert individs intime selvrefleksjon, håp og selvforståelse. *Motstanden* mot demokrati og enkeltmenneskers medbestemmelse fremmet en annen form for subjektivitet enn den demokratiske tanke- og talefrihet. Denne form for åndelig frihet var forankret både trosfellesskapet og i den enkeltes liv og historie med seg selv.

Pastoralmakten utfordret innenfra kirken – uregjerlige troende

Foucault framholdt at *pastoral power* ble utøvet gjennom skriftemål og sjelesorg. Samhandlingen ga sjelesørgeren innsikt i hva som beveget den skriftende. Mange steder betoner Foucault at dette er et vesentlig grunnlag for å utøve makt. Som beste illustrasjon nevner han Jeremy Benthams *panoptikon*, brukt i fengsler, skoler og hospitaler. Overvåking ga makt til den som har utsikten:

> Bentham didn't merely imagine an architectural design calculated to solve a specific problem, such as that of a prison, a school or a hospital … He invented a technology of power designed to solve the problem of surveillance … Bentham thought and said that his optical system was the great innovation needed for the easy and effective exercise of power. (Foucalt, 1980, s. 148)

Foucault tilføyer at etter Benthams tid har naturligvis prosedyrer for maktutøvelse i moderne samfunn blitt tallrike, innbyrdes ulike og rike i variasjon.[19] Men den som har utsikt, har makt, er det verd å merke seg.

19 Det lå i Benthams oppdagelse, og i det hele tatt i det 18. århundres filosofi en stor optimisme med tanke på at bare innsikt kunne dramatisk endre adferd til det bedre. Tanken var at dersom en fange f.eks. vet seg overvåket, vil han endre adferd og rette seg etter de lover han har forbrutt seg mot, fordi han skjønner at han er avslørt. Foucault bemerker: «It's the illusion of almost all of

Kirken har tilgang til de indre tankene til slike som tilhører kirken, og det viste seg å være en mektig allianse ved inngangen til det 20. århundre. I ulike perioder har slik innsikt gitt makthavere stor mulighet til å manipulere undersåtter, fra Napoleons hemmelige politi og Stalins ditto, til det sinnrikt oppbygde hemmelige politiet STASI i tidligere Øst-Tyskland. Listen kan gjøres lengre.

Samtidig – og det er det urealistiske i en slik ambisjon om å ta kontroll over ikke bare menneskers adferd, men også deres tanker og fantasi: Slike dominerende makthavere er naive når det gjelder kraften i de *undertryktes* motstandsstrategier. «This is another of the factors which shift Bentham into the realm of the unreal: the effective resistance of people» (Foucalt, 1980, s. 162).[20] Counter-conduct er og forblir del av maktspillet.

Sett i tilbakeblikk virket pavens insistering på å vende tilbake til troens egne kilder, egen fortolkning, å velge bort tenkemåter som mange regnet for store framskritt, og heller velge ultramontanismen, en egen, verdensfornektende vei, *svært effektiv*. Kirken styrket sin oppslutning blant store folkegrupper. Ribbet for politisk makt i verden vant den fram og framsto mer troverdig som en åndelig og absolutt instans, i en verden i dramatisk og ustyrlig forandring. Flere nasjonale kirker fikk ny selvtillit, mange søkte prestetjeneste, og mange ville virke i munke- og nonneordener. Nedsiden av disse veivalg var naturligvis at de mange representanter for kirken som arbeidet for å vise kirken som *relevant* i løpende samfunnsdebatt, i *sam*tale med liberale og radikale røster i politikk og kultur, svært ofte ble skjøvet til siden. Mange ble avsatt fra teologiske lærestoler eller pålagt tiepåbud. Kirkens antimodernistiske motmakt i samfunnet ble fulgt opp med hierarkiske maktbruk overfor egne ansatte.

Vitenskapelig tenkemåte, demokratisk kultur med respekt for annerledes tenkende fikk liten plass i kirken. Det kan jo sies å være betegnende

the eighteenth-century reformers who credited opinion with considerable potential force. Since opinion could only be good, being the immediate consciousness of the whole social body, they thought people would become virtuous by the simple fact of being observed. For them, opinion was like a spontaneous re-actualisation of the social contract. They overlooked the real conditions of possibility of opinion, the 'media' of opinion, a materiality caught up in the mechanisms of the economy and power in its forms of the press, publishing, and later the cinema and television» (Foucault, 1980, s. 161f).

20 Se også James C. Scotts (1990) beskrivelse av «hidden transcripts» som uttrykk for effektiv motstand, til tross for at den som yter motstand, er maktløs, i *Domination and the arts of Resistance*.

at de viktige konkordatene i Italia 1929 og i Tyskland og Østerrike 1933 alle ble sluttet med fascistiske og nazistiske regimer. Counter-conduct – i form av antimodernisme – hadde sin pris, for så vidt som dette ga retning til hvem kirken kunne svelge å alliere seg med.

Men også historien om konkordatene er kompleks. I Tyskland førte konkordatet til en viss beskyttelse av den katolske kirken og dens foreninger. Den tyske staten hadde sterkere grep på de protestantiske kirkene, som var statskirker og i flertall. Her insisterte Hitler på «Gleichschaltung», dvs. at kirken innførte samme førerstruktur som revolusjonen i 1933 innførte i Tyskland. Dette førte til splittelse og kirkekamp.[21] Bekjennelseskirken valgte *counter-conduct*, og gikk under jorden. Nazistene var ikke påregnelige kontraktpartnere. Den katolske kirken var ikke statskirke og ble ikke utfordret på samme måten. Pave Pius XI prøvde å slå i bordet med encyklikaen «Mit brenndender Sorge» fra 1937, som skarpt kritiserte nazistenes overgrep og rasisme. Men konflikten rant bort i sanden – selv om den ble videreført på lokalplan i mange menigheter der prester, nonner og andre troende gjorde en innsats for undertrykte. Først i nyere tid har de mange tilfellene av livsfarlig motstand og counter-conduct som skjedde i Tyskland under nazismen, kommet fram i lyset.

Konkordatet ble videreført etter andre verdenskrig av Den tyske forbundsrepublikken. Dette var trolig begrunnet storpolitisk: for å fortsette folkerettslig begrunnet kontakt med de delene av kirken som fantes i det kommunistiske øst, DDR og Polen, i tillegg til å beholde fred med kirkene i Vest-Tyskland i en vanskelig oppbygningsfase etter krigen.

Jeg vil ikke påstå at veivalget kirken gjorde etter 1870, var vel overveid. Da paven insisterte på å vinne gjennom i kirken med forestillingen om å være ufeilbar, var det noen som undret seg om ikke Pius IX faktisk selv *trodde* at han var det. Avvisningen av liberal politikk skjedde trolig instinktivt, ut fra egne dårlige erfaringer med opprøret i 1848, da han hals

21 Utviklingen av samarbeid og konflikter for de første årene er parallelt beskrevet for de store kirkefamiliene, katolske og protestantiske, i Klaus Scholders banebrytende verk *Die Kirchen und Das Dritte Reich. Band 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen* 1918–1934, 1980. Her beskriver Scholder Hitlers manipulative organisering av kirkepolitikken under de første ukene etter maktovertakelsen i 1933 (1980, s. 287ff.). I *Band 2, Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom*, 1985, beskriver han hvorledes den tyske katolske kirke forholdt seg passiv, men også motstandsberedt under Adolf Kardinal Bertram, erkebiskopen av Breslau (1985, s. 125ff.).

over hode måtte flykte sammen med sin betrodde statssekretær kardinal Antonelli, som var overbevist reaksjonær, etter at en av hans nærmeste medarbeidere var blitt drept av opprørene. Tapet av kirkestaten gjorde paven og hans rådgivere politisk desillusjonert, så man kan kanskje si at veivalget framsto som eneste farbare mulighet ut av uføret. Man kan også si at paven etter gjentatte forsøk på å opprettholde sin verdslige makt under Napoleon, og under 1848-revolusjonen og dernest det endelige nederlaget i 1870, valgte *counter-conduct* som utvei. Kirken valgte motstand mot demokratisering og folkestyre, motstand mot moderne vitenskap og teknologiske framskritt, og valgte sinnets og troens indre kilder som forankring. *Dette* lyktes mye bedre for oppslutningen, lenge.

Counter-conduct – analytisk redskap for å øyne *sjikt* av motstand

Uttrykket counter-conduct er først og fremst et analytisk redskap. Poenget med det er å få øye på hvilke krefter og motkrefter som er i spill når forandring skjer. Svært ofte kommer selve forandringsviljen, og grunnene som angis for forandring, i fokus i senere analyse. Men, som Foucault også framhever, alle endringer og oppdagelser skjer gjennom konflikt. Men han påpeker at bare det å konstatere motsigelse og konflikt, fører ikke til forståelse (Foucalt, 1980, s. 164). Det er nødvendig også å få øye på de diskré bevegelsene av motstand som utfolder seg, og her er uttrykket counter-conduct et nyttig redskap. Selvsagt kan man også bruke tradisjonelle uttrykk om den katolske kirkes ultramonatisme, som *motkulturell*, men da faller noe viktig ut av blikkfeltet, nemlig de mange, individuelle valgene i hvert land, blant slike som ofte i stillhet opponerer mot gjeldende tenkning og praksis. I slike kretser skjer ofte aktiv motvirkning etter helt andre mål og med andre virkemidler enn det som «gjelder» offisielt. Ved sitt eksempel kan paven inspirere til counter-conduct verdensvidt, både i 1870 og i 2022.

Hvorfor lyktes denne markante endringen, slik at kirken *vant* iøynefallende oppslutning etter 1870, og ikke tapte? Foucault og McLeod gir begge perspektiver som kan belyse dette. I forbindelse med drøftingen av Jeremy Benthams panoptikon pekte Foucault på vanskelighetene

opplysningstenkerne hadde med å iverksette sine ideer om forandring i praksis. Foucaults diagnose var at de institusjonene som skulle foreta forehavendet, manglet et bredt personale for å gjennomføre dette. I det militære trengte man mange disiplinerte underoffiserer for å gjennomføre komplekse troppeforflytninger osv., men de var ikke der. Og næringslivet, fabrikkene og skolene møtte hver på sitt område mangel på personale som kunne gjøre jobben, nær på «klientene». Foucault bemerker:

> The Church was one of the few social bodies where these lower cadres already existed. The monk, neither particularly literate nor wholly ignorant, the vicar and the cure were indispensable when it became necessary to school hundreds of thousands of children. The State only acquired comparable cadres much later on; as for hospitals, it's not long since the majority of their staff were nuns. (Foucault, 1980, s. 157)

En interessant parallell er å se at det allerede i det 18. århundre fantes eksempler på en slik oppbygging av en bredere og mer effektiv organisasjon av administratorer og offiserer, nemlig i Fredrik II's Prøyssen. Fredrik den store utbygde administrasjonen og effektiviserte den stående arméen som hadde gjort fattige Prøyssen, som på egne territorier hadde lite fruktbar sandjord, til en stormakt (Clark, 2006, s. 149ff). Hugh McLeod framholder at nettopp under konfliktene i 1870, da de franske biskopene forlot Roma i protest, hadde paven allerede utallige lojale, lokale medarbeidere nettopp i Frankrike. Presteseminarene – som fikk sine curricula styrt fra Roma – utdannet ikke til de høye embetene, men nettopp til de beskjedne underordnede geistlige stillingene. Dermed hadde paven tallrike lojale medarbeidere overalt i menighetene i Frankrike, og i de andre europeiske statene. Likeså drev hver av ordenene intern utdanning, og jesuitter, dominikanere og fransiskanere spilte en betydelig rolle i skolevesenet og universitetene i de enkelte land. McLeod nevner tilsvarende at den anglikanske kirken i tillegg til helseinstitusjoner og skoler også utviklet jordnær kontakt med befolkningen gjennom at de lokale prestene arrangerte fotballkamper for ungdom, og slik fikk nær kontakt med hverdagslivet til den oppvoksende generasjon. De store, kjente engelske fotballklubbene har faktisk slik herkomst, fra gressmattene rundt prestegårdene og skoleplassene!

Så selv om kirken i Roma ble ydmyket i internasjonal politikk, hadde den solid forankring i dagliglivet til folk flest – og tallrike kommunikasjonskanaler som var åpne. Slik sett kunne *pastoral power*, med levende kommunikasjon til brede lag i befolkningen, nettopp fungere som virkningsfull, individbasert counter-conduct.

Selv om paveembetet kan oppfattes som erkeeksemplet på hierarkisk, autoritær makt som setter individene i skyggen, blir således bildet av makten i spill mer kompleks. Dette er verd å grave videre i.

Hvilken retning skal kirken velge i det moderne, pluralistiske samfunnet? Hvilken rolle tilfaller den som er valgt til pave? Hvordan kan paven finne vei? Slike spørsmål har både paver, kardinaler og biskoper vridd og vendt på. Samtidig har de også hvilt i tradisjonene, og sett på hva som er mulige handlingsrom for dem, gitt tradisjon og sedvane i kirken.

Paven i tvil – counter-conduct på pavetronen

Noen ganger tegner litteraturen opp kontrafaktiske situasjoner, også for å illustrere hvor kort menneskelig strategi kommer. Morris West skrev flere romaner om kirkeledere og pavens rolle, i spenningen mellom hverdagsliv, storpolitikk og spiritualitet. Han illustrerer dilemmaet ved kirkeledelse i dagens verden i *The Clowns of God* fra 1981. Dette er en bestselgerroman med et eventyrlig, apokalyptisk hendelsesforløp. Den storpolitiske bakgrunnen speiler den dystre stemningen som rådet internasjonalt i slutten av 1970-årene, da trusselen om atomkrig igjen ble oppfattet som prekær, blant annet med NATOs vedtak om å plassere mellomdistanse atomvåpen i Europa. Dette ildnet Sovjetunionen til opprustning. Folk i Vesten ble engstelige. Settingen for romanen er at en ny pave er valgt etter perioden til en populistisk og sjarmerende pave – et miniportrett av Johannes Paul II. Den forrige paven hadde faktisk sentralisert kirken og skjerpet den interne disiplin, og hans sjarmerende framtreden skjulte at han var tvers gjennom rigorøs og så seg selv som en Guds hammer mot ugudeligheten i kirken. Etterfølgeren, den imaginære Gregor XVII, akademiker, humanist og tvilende, kommer i et dilemma. Som overhode skal han lede kirken med forsiktighet og i tro mot tradisjonen, og håndtere sine nærmeste medarbeidere slik at de vedvarende har tillit til ham.

Gregor VII har den tanke at kirken skal gi både opplysning og fordypelse, mediere mellom fornuft og omsorg for enhver. Han tilbyr seg å bidra til å skape fred og forsoning mellom de uforsonlige internasjonale blokkene.

Drama oppstår når paven er på retrett i et kloster. Etter frokost setter han seg i klostergården – og får der en visjon av Kristi gjenkomst.

Denne visjonen overvelder ham.

> The light was a voice and the voice was a light, and it was as if I were being impregnated with its message. I was at the end of all; the omega point of time, the alpha point of eternity. There were no symbols any more, only a single simple Reality. Prophesy was fulfilled. (West, 1981, s. 25)

Han kom brått tilbake fra visjonen, til klostergården og hverdagen. Han skjønner at dette må han dele, forkynne i verden at nå er tiden kort, og forberede menneskene på Kristi gjenkomst. Men dette blir vanskelig. Når han forteller om sin visjon, blir kardinalkollegene sjokkert. De tror han har mistet vettet. Kollegiet stiller ham overfor valget: enten å gå av frivillig og skylde på sviktende helse, eller å bli avsatt på grunn av sinnsforvirring.

Paven velger å gå frivillig for å kunne forkynne sin åpenbaring, uten støtte av embetet. Fortellingen utvikler seg som en thriller, i beste Morris West-stil, der de gode og onde fysiske og metafysiske kreftene tørner sammen.

Romanen illustrerer et vesentlig poeng. Det er så godt som umulig å ta imot og formidle en åpenbaring, å være profet i en embetsstilling som man får gjennom valg. De to rollene er omtrent uforlikelige. Selv om paven er ufeilbarlig, er likevel hans *handlingsrom* begrenset.

Dette har de virkelige pavene som i det siste er valgt, vært meget bevisst på, ikke minst etter Det andre Vatikankonsil. Konsilet utfylte jo bestemmelsen om pavens ufeilbarhet med biskopenes kollegiale ansvar for kirkestyret, og utviklet dessuten tanken om kirkemedlemmenes rettkomne delaktighet, som Guds folk.

Frans – tradisjonell og spørrende, conduct og counter-conduct i spill

Den sittende pave, Frans, demonstrerer at han er fullt klar over dette. Samtidig demonstrerer han en uvanlig uavhengighet av deler av

tradisjonen, og i forhold til forventet adferd. Allerede valget av navn som pave, var et flagg: Den hellige Frans er av de kjæreste helgener i kirken. Men han har jo i sin levetid, og gjennom sitt livsvirkes fortsatte virkning, gjennom fortellingene til Thomas av Celano og Bonaventura, og gjennom ordenen som har hans navn, fortsatt skapt spenninger til den monarkiske kirkeledelsen. Ingen paver har kommet på å ta hans navn, for *det* programmet forplikter til en livsførsel som ingen tidligere pave ville velge.

Pave Frans kombinerer de tradisjonelle oppgavene paven har, gjennom å feire messen gjennom kirkeåret, gjennom å ta imot kirkens representanter og andre representanter, lytte til dem, og undertiden stille radikale spørsmål, som vekker ettertanke. Han innkaller og leder verdensvide biskopskonferanser og holder løpende kontakt med sine medarbeidere. Han besøker lokalkirker, lytter og prøver å gi inspirasjon. Alt dette er klassiske oppgaver. Det uvanlige ved håndteringen av disse er at Frans løser oppgavene med humoristisk ledighet. Dette forhindrer ikke at han også innimellom kommer med skarpe uttalelser, om luksus, grådighet og forfordeling, om flyktninger og fattige, om kvinner og barns kår.

Samtidig utfordrer han rollen han er tildelt – og hierarkiet. Han viser også iøynefallende *counter-conduct* i forhold til sine forgjengere. Allerede hans første ord til Romas befolkning som nyvalgt pave, fra Peterskirkens monumentale balkong, fikk folk til å stusse og smile: ingen høytidelige fraser, bare «bona sera» – god ettermiddag! – slik folk hilser naboer og kjente daglig.

Han kunngjorde også at hans hverdagsliv ikke kom til å endre seg stort. Han flyttet ikke inn i den luksuriøse paveboligen, som vender ut mot Petersplassen, men valgte å bo i to enkle rom i et enkelt herberge inni Vatikanet, Domus Santa Marta. Tidligere mektige kardinaler, som har sørget for å forberede sin pensjonisttid i nyrestaurerte praktleiligheter, har nå utsikt ned til det enkle lille bygget der paven bor sammen med en håndfull yngre prester.[22] Heller ikke som erkebiskop i Buenos Aires

22 Pave Benedikts tidligere statssekretær, Tarciso Bertone, ble avsatt i 2013 da pave Frans tok over. Bertone flyttet da inn i en stor penthouse-leilighet i Palazzo San Carlo med stor terrasse, der han kan se ned på pavens beskjedne bosted. Pressen hevdet at pengene til den kostbare restaureringen av denne leiligheten ble tatt fra en stiftelse Bertone styrte, penger som skulle brukes til barnehospitalet Bambino Gesú. Pave Frans krevde pengene tilbakebetalt, men har ikke kastet ut de herskapelig boende kardinalene, se *Frédéric Martel, In the Closet of the Vatican: Power,*

bodde han i erkebiskoppaléet. Han ønsker å prøve ut enklere levemåter. Og han brukte offentlig transportmidler. Dette ble program: Kirken skal ikke prange, men tjene. Pave Johannes Pauls «papamobil» må mange ganger vike for enklere kjøretøy, som f.eks. en liten Fiat 500L.

Pave Frans forkynner enklere levemåte, mindre forbruk, og at de som har, skal dele med dem som ikke har. Og i hans viktigste encyklika *Laudato si'* knytter han seg til den hellige Frans' natursyn, som likestiller alle Guds skapninger, og tar til orde for radikal forvandling til en bærekraftig livsstil når det gjelder natur og miljø. Encyklikaen særkjennes av både engasjementet for miljø, men også av at dens framstilling av den aktuelle økologiske situasjonen er oppdatert til dagens vitenskapelige nivå.

Pavens spillerom – et åpent spørsmål

Pave Frans tok modig opp de ømtålige spørsmål om samliv, seksualitet, ekteskap, med forbindelse til spørsmål om kvinners prestetjeneste og homofilt samliv, på biskopkonferansen i Roma, oktober 2015. Han oppfordret biskopene inntrengende til å føre en åpen samtale og lot forberede virkelighetsnære dokumenter til drøftingene. I sin korte introduksjon 3. oktober 2015, vel bevisst om at forsamlingen var splittet og emnene de skulle drøfte omstridt, og forberedelsesmaterialet realistisk, virkelighetsnært, og derfor provoserende for mange, sa Frans:

> the Synod is not a parliament in which to reach a consensus or a common accord by taking recourse to negotiation, to deal-making, or to compromise: indeed, the only method of the Synod is to open oneself up to the Holy Spirit with

---

Homosexuality, Hypocrisy, 2019, s. 464. Paven nøyer seg med å kritisere kirkeledernes luksuriøse liv. Opplysningene kommer fra Vatileaks, se BBC 5. november 2015: «In the country he rules with absolute power, Pope Francis has chosen for himself one of the worst views. The pontiff's small suite of rooms in the Vatican's Santa Marta guest house looks out beyond the enclave's walls on to a small street and the rear of a petrol station. By contrast, a retired Italian cardinal living nearby enjoys a top-floor apartment in an old building with a view out over the Vatican itself. Documents leaked to reporters allege that a charitable foundation paid €200,000 (£140,000) to renovate the apartment that Cardinal Tarcisio Bertone is using as his retirement home. The leaks reveal that the Pope has been unable to persuade many of his Vatican officials to follow his own frugal example.»

apostolic courage, with evangelical humility and confident, trusting prayer, in order that he guide us, enlighten us and make us keep before our eyes, not our personal opinions, but with faith in God, fidelity to the Magisterium, the good of the Church and the *salus animarum*.

Han oppfordret til åpen samtale, uten redsel:

apostolic courage … refuses to be intimidated in the face of the temptations of the world that tend to extinguish the light of truth in the hearts of men, replacing it with small and temporary lights; nor even before the petrification of some hearts, which, despite good intentions, drive people away from God.[23]

Paven hadde fulgt forberedelsene til gruppen omkring cardinal Baldisseri på ukentlig basis før synoden, og var kjent med forberedelsesdokumentet, og ytret selv bl.a. «Homosexuals have gifts and qualities to offer Christian community» (Martel, 2019, s. 90).

Man aner at synoden må ha vært en rystende opplevelse for paven, som åpenbart hadde ønsket seg en åpen, modig, men også moderat samtale. Ved avslutningen 24. oktober konkluderer han synoden og framhever opplevelsen av gjensidig fremmedhet blant deltakerne. Han sier – og her bruker jeg den tyske teksten,[24] fordi noen av sitatene i den offisielle engelske versjonen er i uorden:

(Wir) haben … auch gesehen, dass das, was einem Bischof eines Kontinentes als normal erscheint, sich für den Bischof eines anderen Kontinents als seltsam, beinahe wie ein Skandal herausstellen kann – beinahe! –; was in einer Gesellschaft als Verletzung eines Rechtes angesehen wird, kann in einer anderen eine selbstverständliche und unantastbare Vorschrift sein; was für einige Gewissensfreiheit ist, kann für andere nur Verwirrung bedeuten. Tatsächlich sind die Kulturen untereinander sehr verschieden, und jeder allgemeine Grundsatz – wie ich sagte: die vom Lehramt der Kirche genau definierten dogmatischen Fragen – jeder allgemeine Grundsatz muss inkulturiert werden, wenn er beachtet und angewendet werden soll.

---

23 http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151005_padri-sinodali.html besøkt 8.9.21.

24 http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html besøkt 10.2.21.

Mot de sterke motsetningene som var kommet til uttrykk i synoden, og som kritikerne av Frans siden henspiller på og krever hans avgang, framholder Frans synspunktet at katolsk tro må inkulturaliseres, for å forebygge hovmod. Hovmotet stiller han tydelig opp mot, med formuleringene i samme talen:

> Es bedeutet, allen bezeugt zu haben, dass das Evangelium für die Kirche eine lebendige Quelle ewiger Neuheit bleibt – ein Zeugnis gegen die, welche es «indoktrinieren» und zu toten Steinen machen wollen, mit denen man die anderen bewerfen kann.
>
> Es bedeutet auch, *die verschlossenen Herzen entblößt zu haben, die sich oft sogar hinter den Lehren der Kirche oder hinter den guten Absichten verstecken, um sich auf den Stuhl des Mose zu setzen und – manchmal von oben herab und mit Oberflächlichkeit – über die schwierigen Fälle und die verletzten Familien zu richten.* (min utheving)

I klartekst synes jeg paven retter skarpt fokus på det enkelte av synodens deltakere faller for fristelsen å dømme «tradisjonelt», («sette seg på Mose stol og å dømme mange gange overflatisk om vanskelige tilfeller og ødelagte familier») uten å befatte seg med de menneskelige problemene som har vært følgen av obligatorisk sølibat for prester, av utestengelsen av kvinner fra prestetjeneste, av fordømmelse av homoseksualitet, og å motsette seg skilsmisse.[25] Han anklager tradisjonstenkerne for å stenge

25 Kritikken mot pave Frans er hard, og bidrar også til å drøfte pavens ufeilbarhet fra et perspektiv som er motsatt det Hans Küng anla, som spurte om det er godt for kirken å ha den forestilling at paven er ufeilbar. Kardinal Raymond Leo Burke drøfter i en historisk skisse bakgrunnen for ufeilbarhetsdogmet, og hevder at når paven ikke taler om dogma og praksis i «conformità con la Divina Revelatione» (dvs. for eksempel ikke holder seg til forbudet mot skilsmisse) «deve essere rifiutata dai fideli», i Burke, Brandmüller, Schneider, Pera, Puccetti & Gigliotti, 2018, s. 36. Kritikken har vært høylytt forut og etter synoden om samliv. Pave Frans har ikke verdiget dem svar, men viser forakt for deres dobbeltmoral, hevder Martel, 2019, s. 113. Angrepene har også utfordret en annen fløy til motsigelse. I *Die Zeit* 10. november 2017 forklarer Paul Zulehner, katolsk professor i praktisk teologi i Wien at han og kollegaen, religionsfilosofen Tomáš Halík, Praha, har tatt initiativ til en støtteaksjon die «Pro Pope Francis». Zulehner forklarer: «Die Angriffe auf den Papst haben massiv zugenommen. Zentraler Auslöser ist das päpstliche Schreiben *Amoris laetitia* von 2016, in dem der Papst eine barmherzige Haltung zur Wiederverheiratung Geschiedener einnimmt. Bekanntlich haben daraufhin die vier Kardinäle Walter Brandmüller, Raymond Burke, Carlo Caffarra und Joachim Meisner in einem Brief Zweifel an der Eindeutigkeit von *Amoris laetitia* zum Ausdruck gebracht. Anschließend haben 62 Papstkritiker in einer öffentlichen „Zurechtweisung" den Papst der Häresie verdächtigt.» Se https://www.zeit.de/2017/46/papst-franziskus-unterstuetzung-online-petition

sine hjerter. *Den* anklagen svir i kirken, som bygger på evangeliet som nettopp åpner hjertene. Frans etterlyser nytenkning i lys av det evangeliet som kirken lever på, om samliv i kirken, og uttaler seg skarpt mot overgrep mot kvinner og barn som har vært internasjonalt en skandale – som nettopp de aggressive motstanderne til Frans ikke drøfter.[26]

Det er gode grunner til at pave Frans ikke massivt konfronterer den ekstravagante, dobbeltkommuniserende kulturen som finnes i Vatikanet. Derimot oppnår han gjennom fri og direkte tale om dette å peke på hvor problemene stikker. Han har skaffet seg mange fiender og møter dem så snart han går ut av huset sitt. Likevel har han svekket deres posisjoner i kirkeledelsen. De får fortsatt bo i luksus, men må tåle spott for det fra paven selv. Samtidig har Frans også mange støttespillere, i hierarkiet og i den verdensvide kirken. Det finnes integre og gode støttespillere omkring Frans. I denne situasjonen er det forståelig at han innimellom tyr til counter-conduct. Det var også en erfaring mange som savnet handlingsrom i tidligere Øst-Tyskland gjorde: Det hemmelige politiet var gravalvorlig, og kunne ikke stille opp mot humor i samtaler, forteller slike som var innkalt.[27] Humor og klar tale renser luften.

Kanskje det mest kjente eksemplet på dette er intervjuet med pave Frans som den italienske journalisten Andrea Tornielli gjorde i juli 2013. Han spurte paven om hva han ville gjøre i møte med en homofil? Pavens svar var nesten humoristisk, som fra oraklet i Delfi: «Who am I to judge?» I en senere intervjubok med Tornielli utdyper paven dette, simpelthen ved å vise til at det er evangeliet som gir slik counter-conduct:

---

26 Se Martel, 2019, s. 96. Kardinal Burke anklager derimot paven for å være lite aktiv i å motsette seg å anerkjenne homofile i kirken. Slike anklager setter Martel i perspektiv, blant annet med et nidportrett av et mislykket besøk i Burkes store leilighet, der han finner ostentativt feminine klær, samt at Burkes sekretær omtale kardinalen i hunkjønn (Martel, 2019, s. 22ff). Slikt kan man naturligvis smile av, men kritikken fra disse kardinalene er meget giftig. For å forstå hvorfor dette er slikt et kompleks i Vatikanet – som boken til Martel egentlig handler om – må man ha i bevisstheten at da disse geistlige var unge og kom til bevissthet om å være homofile, var kirken både en egenartet mannskultur, og bare menn ledet kirken. Der kunne disse geistlige vinne stor respekt i samfunnet, vel å merke ved å skjule sin den gang forbudte seksuelle preferanse. Siden er dette blitt en del av en uoppløselig dobbeltkommunikasjon, med de problemer vi nå ser. Pave Frans vet alt dette, og taler åpen om det, i ordelag som ovenfor er referert.

27 Dette er emner som jeg har arbeidet med annetsteds, se Hafstad, 2008, s. 117–123 og Hafstad, 2009, s. 193–215.

> Asked whether there is an opposition between truth and mercy, or doctrine and mercy, the pontiff responds: «I will say this: mercy is real; it is the first attribute of God … Theological reflections on doctrine or mercy may then follow, but let us not forget that mercy is doctrine,» says the pope. «Even so, I love saying: mercy is true.»

Frans sier slik endefram at siden nåden, Guds kjærlighet, er den første egenskap ved Gud, så bestemmer dette enhver læremessig overveielse som kommer etter. Disse må alltid stå seg i forhold til dette utgangspunkt: «mercy is doctrine», og så føyer han til at dette er utgangspunktet for tro: «mercy is true».

Med et slikt utgangspunkt er det lett å forstå at pave Frans kan framstå som uredd i møte med presse og offentlighet. Han vil ikke la seg vikle inn i nettopp innviklede kirkerettslige resonnementer, slik hans kritikere ønsker å fange ham inn i. Bildet av fariseerne som forsøker å fange Mesteren med ord, melder seg ubedt. Arge kirkerettslig orienterte kritikere som kardinal Burke får ikke svar på sine anklager om at paven avviker fra kirkeretten, og derfor ikke kan kreve lydighet. Paven tier om disse anklagene, og kommuniserer slik at han ikke anser dem for integre.

I en nylig utgitt framstilling av hvorledes paven håndterer konflikter i offentligheten og samtidig vedvarende fastholder sine elementære pastorale oppgaver, skriver Christopher Lamb, mangeårig korrespondent ved Vatikanet for den britiske katolske avisen *The Tablet* om pavens forhold til pressen. I motsetning til sine forgjengere gir Frans ofte spontane pressekonferanser. Han lar seg avbryte av spørsmål under sine åpne ukentlige generalaudienser. Han forholder seg åpent til spørsmål som han ikke kjenner på forhånd. Lamb kontrasterer dernest denne åpenheten for presse og offentlighet med kritikernes manglende møte med spørsmål rettet mot deres argumenter og motiver. «So many of Francis' opponents demand that he answer their questions, yet are unwilling to face any scrutiny of their own from reporters. They want to put this pope to the test but will not subject their own theology or ideas to detailed examination» (Lamb, 2020, s. 37).

Problemet i kirken og i verden er harde hjerter, gjentar pave Frans utrettelig. Derfor kommer han ustanselig tilbake til det temaet som vestlige land minst vil gå inn på: å ta imot flyktninger fra utålelige livssituasjoner,

og å motvirke fattigdom. Som frigjøringsteolog kan han ikke lukke øynene for nøden som finnes. Han har begrenset makt, og sper på med counter-conduct for å holde oss alle våkne.

Mens den tenkte pave Gregor XVII i *Clowns of God* anerkjenner den tradisjonelle utøvelsen av pavens makt og abdiserer, utvikler derimot Frans nettopp sin pastorale makt ved å opptre innimellom med counter-conduct, med humor og varme. Trolig er dette en bedre farbar vei til å håndtere noe så skjørt som kirkelig «makt». Samtidig nuller han slett ikke ut de andre formene av counter-conduct som ble utviklet gjennom konsilene – som nettopp åpner for alle troendes ansvar og mulighet til å komme til uttrykk som subjekter i de livsrammer de befinner seg i.

Referanser

Burke, R. L., Brandmüller, W., Schneider, A., Pera, M., Pucetti, R. & Gigliotti, V. (2018). *Chiesa Cattolica. Dove vai? Una dichiarazione di fedelta*. Fede & Cultura.

Clark, C. (2006). *Iron kingdom, the rise and downfall of Prussia 1600–1947.* Penguin.

Den katolske kirke. (2006, 21. mars). *Dogmatisk konstitusjon. Lumen gentium.* https://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/lg

Denzinger, H. & Schönmetzer, A. (1976). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Herder.

Döllinger, I. J. (1860). *Christentum und Kirche in der Zeit ihrer Grundlegung.*

Döllinger, I. J. (1861). *Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat.*

Döllinger, I. J. (1861, 1862, 1882). *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte.*

Döllinger, I. J. (1863). *Papstfabeln des Mittelalters.*

Döllinger, I. J. (1869). *Der Papst und das Konzil von Janus.*

Foucault, M. (1980). *Power/knowledge. Selected interviews and other writings* (C. Gordon, Red.). Vintage Books.

Hafstad, K. (2008). Reconsidering the roads to reconciliation: Looking back at «die wende» with theologians from the former DDR. I S. Stålsett (Red.), *Religion in a globalised age. Transfers and transformations, integration and resistance*. Novus Forlag.

Hafstad, K. (2009). Forsonet med fortiden. Teologer om oppgjør med DDR-tiden. *Norsk Teologisk Tidsskrift, 110*(4), 193–215.

Hafstad, K. (2018). *Looking for a miracle: On the point of eschatology*. I S. Bergmann (Red.), *Eschatology as imagining the end. Faith between hope and despair* (s. 113–131). Routledge.

Holmquist, H. (1963). *Kirkehistorie III. Anden omarbejdede Udgave ved Jens Nørregaard*. J. H. Schulz Forlag.

Küng, H. (1970). *Unfehlbar – eine anfrage*. Benziger Verlag.

Küng, H. (2018). Om inkvisisjonsprosesser i det 20. århundre. Hentet 31.08.2020 fra https://www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/unkonventioneller-katholik-ein-leben-im-dienste-des-weltfriedens-hans-kueng-wird-90

Lamb, C. (2020). *The outsider. Pope Francis and his battle to reform the Church*. Orbis Books.

Martel, F. (2019). *In the closet of the Vatican. Power, homosexuality, hypocrisy*. Bloomsbury Continuum.

McLeod, H. (2000). *Secularisation in Western Europe 1848–1914*. Macmillan Press.

Newman, J. H. (1845). *An essay on the development of Christian doctrine* (Online utg., 2011). Cambridge University Press. https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1017/CBO9780511702785

Pave Frans. (2015, 5. oktober). Synod on the family 2015. Introductory remarks. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151005_padri-sinodali.html

Pave Frans. (2015, 24. oktober). Synod on the family 2015. Conclusion. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html

Pave Frans. (2016, 26. april). Papst Franziskus antwortet Küng zu Unfehlbarkeit, *«Lieber Mitbruder»*. https://www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2016-04-26/papst-franziskus-antwortet-kueng-zu-unfehlbarkeit

Pave Frans. (2021a, 15. januar). Apostolic letter. Modifying canon 230 § 1 of the *Code of canon law.* Regarding access of women to the ministries of lector and acolyte. https://www.osservatoreromano.va/en/news/2021-01/ing-003/spiritus-domini.html

Pave Frans. (2021b, 15. januar). *Pope appoints woman undersecretary in Vatican Secretariat of State.* https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-01/pope-appoints-woman-undersecretary-in-secretariat-of-state.html

Pave Frans. (2015, 5. oktober). Synod on the family 2015. Introductory remarks. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151005_padri-sinodali.html

Scholder. K. (1980). *Die Kirchen und Das Dritte Reich. Band 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*. Propyläen Verlag.

Scholder. K. (1985). *Die Kirchen und Das Dritte Reich. Band 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom.* Siedler Verlag.

Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts.* Yale University Press.

Second Vatican Ecumenical Council. (1965). Dogmatic constitution on the Church. *Lumen Gentium*. Promulgated by HH Pope Paul VI. November 21, 1964.
West, M. (1981). *The clowns of God.* Coronet Books, Hodder and Stougthon.
Zulehner, P. T. H. (2017, 10. november). Pro Pope Francis. https://www.zeit.de/2017/46/papst-franziskus-unterstuetzung-online-petition

KAPITTEL 9

Relevans og conduct. Counter-conduct og resonans

Carsten Schuerhoff
KIFO, Institutt for kirke- religion- og livssynsforskning

Abstract: This text is based on experiences from and research in a professional, multicultural, and multi-religious everyday life in a suburb of Oslo. First, reference is made to examples where church leadership favours and aims at increased relevance of the church. This is then contrasted with material from interviews conducted in the aforementioned suburb. Where the church leadership's conduct is concerned with relevance, the interpretation of the interviews shows that the interviewees are withdrawing from the idea of relevance. Aided by Hartmut Rosa's concept of resonance, this withdrawal is then specified as a kind of resistance from below. Through the interpretation of the interviews, resonance is brought into dialogue with Michel Foucault's concepts of conduct and counter-conduct to see if this dialogue helps to develop and to deepen possible forms of counter-conduct. Resonance, due to incidents and actions of counter-conduct, appears to be crucial for the location/localization of the church at these concrete places.

Keywords: counter-conduct, relevance, resonance, church theory

Denne teksten inviterer til en reise til Groruddalen, øst i Oslo. Her har jeg jobbet i en menighet de siste åra, her har jeg forsket på kirka, menneskene og stedet. Hvis den mangfoldige og flerkulturelle Groruddalen er preget av andre faktorer enn resten av Oslo, så er også menneskene her opptatt av kirka (si). Noen møter vi i denne teksten, i form av korte utdrag fra samtaler jeg har ført med dem. De deler av seg og sitt og forteller om Groruddalen, om gudstjenesten og kirka. De vet at Groruddalen er annerledes, men samtidig er de ikke samstemte i ett og alt.

Sitering: Schuerhoff, C. (2022). Relevans og conduct. Counter-conduct og resonans. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 9, s. 199–216). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch9

I tolkningen av disse utdragene er det grunnleggende anliggendet en presisering av motstandspraksiser. Den tyske sosiologen Hartmut Rosa bruker begrepet *resonans* for å beskrive et godt, kanskje vellykket, forhold mellom mennesket og verden (2020). Med hjelp av mine intervjupartnere skal jeg bringe resonanskonseptet inn i en samtale med Michel Foucaults begrepspar *conduct* og *counter-conduct*, for å se om denne samtalen er med på å utvikle og å utdype mulige former av counter-conduct.

Dette gjør jeg mens jeg, som profesjonell, står i en spenning mellom kirkeledelsen og det jeg vil betegne som «grasrota». Sikter kirkeledelsens conduct (som pastoral makt) mot økt kirkelig *relevans*, observerer jeg at noen av samtalepartnerne unndrar seg dette. Noen av dem er opptatt av å ta definisjonsmakten (og med dette den egne subjektiviteten) tilbake. Jeg tolker handlingene deres som uttrykk for counter-conduct, og jeg vil forstå visse former for counter-conduct som resonanshendelser. Disse er kirketeoretisk interessante, siden de både viser en avgjørende tilknytning til subjektene og stedene deres og i tillegg muliggjør å etablere kirka bortenfor binariteten religiøst–sekulært. Resonans, som kan springe ut av counter-conduct, framstår på denne måten som motbegrep til conductens mål, som er relevans.

Allerede nå må det understrekes at jeg, som prest i Groruddalen, er del av pastoralmakten. Jeg er del av kirkas anstrengelser for å være levende, nær og tilgjengelig. Som prest i Groruddalen har jeg de siste ti åra vært med på å tenke strategi, og jeg har vært del av et fellesskap som har som oppdrag å implementere bispedømmets og kirkas strategier og mål, nettopp i en del av byen hvor medlemstallet går raskt nedover, og kirka og menigheten ikke uten videre er selvsagte deler av lokalmiljøet. Jeg blir forbundet med og er representant for kirkas bestrebelser på å skape en relevant kirke, jeg er del av kirkas struktur og ansvar. Samtidig deler jeg hverdagen med mine informanter. De siste åra har jeg, med utgangspunkt i den profesjonelle, multikulturelle og flerreligiøse hverdagen min i Groruddalen, forsket på gudstjenestereform og kirketeori. Noe av det empiriske materialet derfra bruker jeg også nå (Schuerhoff, 2020). Uunngåelig viser dette at jeg – som forskersubjekt – er direkte involvert i både kunnskapsproduksjonen og maktkritikken jeg er på leting etter; jeg er del av motstandspraksisen jeg finner når jeg vil vise at

counter-conductens (mulige) resonans(hendelser) er avgjørende for etableringen av kirka på stedet.

Relevans og conduct

Utgangspunktet for kirkeledelsens aktiviteter og strategier er dens bekymring for at kirkas selvfølgelighet i det brede laget av befolkningen stadig blir mindre. Kirka kan ikke lenger regne med at dens tilbud blir etterspurt. Derfor kreves det fornyet og forandret engasjement – og på denne måten reagerer kirkeledelsen ganske tradisjonelt på en situasjon som er kjent i de fleste vesteuropeiske land. Et uttrykk for dette er Kirkerådets satsning på aldersgruppa 18–30 år. Kirkemøtet behandlet saken både i 2009 og i 2013 (KM (5/2009); KM (6/2013)). Aldersgruppa er også i fokus i de siste tre visjonsdokumentene for Den norske kirke (KM (8/2008); KM (7/2014); KM (7/2018)).

I en antologi spør Finn Wagle: «Hva ville bli annerledes for oss alle, om 18–30-åringenes livsfølelse, erfaringer og tro fikk komme sterkere til uttrykk i kirkens store 'vi' […]» (Wagle, 2013, s. 11)? Samtidig: «Er det mulig å være folkekirke og motkultur på samme tid? Det skal innrømmes at her ligger en fristelse, at kirken svikter sin oppgave som 'jordens salt', og istedenfor tilpasser seg og blir et speilbilde av samtiden» (Wagle, 2013, s. 12). Likedan er Jenny Skumsnes Moe og Andreas Hegertun opptatt av relevans. Skumsnes Moe nærmer seg begrepet slik: «Er Den norske kirke relevant for folk på min alder som individer? Kan vi komme til kirken og få hjelp til å ta avgjørelser i livene våre?» (Bjørke, 2013, s. 16). Mens Hegertun refererer en anekdote med følgende poeng: «Når folk drar på IKEA, kommer de alltid hjem igjen med bilen full av alle slags nyttige ting de har bruk for i hverdagen. I kirken snakker de bare om seg selv og synger gamle sanger» (Bjørke, 2013, s. 17). Og begge understreker betydningen av menigheten som fellesskap og dens (indre) relasjonalitet(smuligheter).

Et annet uttrykk for endringer initiert av kirkeledelsen er arbeidet med en kirkebruksplan for Oslo. NRK viser en reportasje lille julaften 2018: «Kirkene er overalt i Norge […]. Og mange av kirkene er ofte tomme. Ser man på tallene kan det virke som kirken rett og slett ikke lengre er relevant» (NRK, 2018). Kirkevergen i Oslo Robert Wright presenterer en

knapp analyse: «Mister vi dåpstallene, så mister vi også medlemsmassen» (NRK, 2018). Så ser vi bispegården hvor Oslo-biskopen får mer tid til rådighet:

> For meg, så synes eg det er utroleg viktig og spennande, kva er kyrkja, og koss er vi kyrkja i vår tid? Både opne opp gudstenestene våre, […], at du må […] få en følelse av å kjenne deg velkommen, og om du ikkje er inne i alle kodene, vi er en mangfaldig befolkning og vårt ønske er då at me skal vere relevant kyrkje for framtida. (NRK, 2018)

Det er tydelig at noe står på spill. Noe må bli annerledes, og kirkeledelsen vil lede an i disse prosessene. Målet for ledelsen – for denne (pastoralmaktens) *conduct* – er økt relevans for kirka (Lorenzini, 2016, s. 9; Schütz, 2016; Sohki-Bulley, 2014, s. 5–6). Wright skriver i et innlegg: «Kirken i Oslo er relevant. Gjennom en kirkebruksplan håper vi å øke relevansen for de mange» (Wright, 2018). Og det er ikke vanskelig å finne flere eksempler på lignende bruk av relevansbegrepet (Hugdal, 2017; Nordengen, 2018; Nyhus, 2018; Svartvasmo, 2018).

Kirkeledelsen overtar med dette både en tenkning om at tall tilkjennegir relevans, at relevans kan telles, og et bilde fra økonomien: relevant er det som kjøpes. Kirka er lik en butikk hvor en kan hente ut det en trenger for livet (utenfor). Det som foreslås er metodiske grep, kirkebruksplanen legger opp til stenging av kirker, og gudstjenestene skal bli åpnere, lettere å forstå. Målet om økt relevans blir selvforklarende, de nødvendige grepene blir allmenne og selvinnlysende. De framstår som løsrevet fra de konkrete menneskene og stedene, uavhengig av mottakeren og mottakerens ønsker og innsikt. De gjelder tilsynelatende overalt og for alle og underbygger et bilde av kirka som står ovenfor samfunnet. Og dermed når dette ikke lenger enn Jürgen Moltmanns (1972) analyse:

> Jo mer teologi og kirke prøver å bli relevante i nåtidas problemer, desto dypere blir de dratt inn i krisen av sin egen kristne identitet. Jo mer de prøver å forsvare identiteten sin gjennom tradisjonelle dogmer, riter og moralforestillinger, desto mer irrelevante og mindre troverdige blir de. Dobbeltkrisen kan mer treffende betegnes som *identity-involvement-dilemma*. (s. 12. Denne og alle følgende oversettelser fra tysk er mine.)

Counter-conduct

Den profesjonell-kirkelige hverdagen i den mangfoldige Groruddalen viser at kirkelige strategidokumenter, kirkelige forsøk på profilering og forandret metodikk ikke er så lett å tilpasse. Hverdagen viser utfordringer som er mer enn utfordringer knyttet til rett og riktig «oversettelse». Dette blir tydelig i tilsynelatende enkle spørsmål som trenger seg på: Hva er stedet for bestrebelsene, hvem tilhører dette stedet? Hva og hvem er kirka på dette stedet, og hva og hvem e(ie)r stedet?

I hverdagen og i arbeidet mitt opplever jeg reservasjoner, ikke artikulert som åpen motstand, men mer handlinger og hendelser som er støpt inn i sosiale situasjoner. Det kan være en måte å trekke seg unna på, å vike tilbake på, å peke på at dette/noe kommer utenfra og ovenfra, at det letes etter andre formuleringer, og at andre bilder for kirka og stedet både etterspørres og tegnes. For å beskrive denne formen for motstand og disse unndragende trekkene har jeg i det følgende valgt begrepet *counter-conduct*. Derfor skal nå følgende spørsmål besvares: Hvilke kriterier legger jeg til grunn for å peke på og forstå sosial praksis som en form for counter-conduct?

Bal Sohki-Bulley (2014) tar utgangspunkt i Michel Foucaults konsept *counter-conduct* for å tolke hendelsene under opptøyene i London i 2011. Hos Foucault observerer hun en bevegelse fra begreper som «resistance», «refusal», «revolt», «disobedience», «dissent» og «misconduct» mot begrepet counter-conduct:

> *Counter-conduct* […] gives the full sense of «*struggle* against the processes implemented for conducting others». It is, at base, a *refusal* of the form of being conducted […] Furthermore, key to refusal is that «there is no single locus of great Refusal, no soul of revolt, sources of all rebellions, or pure law of the revolutionary». This is key because it implies that counter-conduct *happens*; it is fact. (s. 6)

Det er nettopp karakteristikken av counter-conduct som noe som skjer («happens»), som vekker Sohki-Bulleys nysgjerrighet, for det impliserer spontanitet, mener hun. Hun spesifiserer dette ved hjelp av stikkord fra det moderne improvisasjonsteateret. Spontanitet kjennetegnes av «vitality, appropriateness, intuitiveness and readiness for change» (s. 7).

Dette blir videre klargjort:

> The former refers to a «sense of aliveness» […]; «appropriateness» means that the spontaneous act is more than «heedless impulse» but is performed by an actor who has a «measure of the situation»; «intuitiveness» implies a «range of expressive possibilities»; and, finally, the «readiness for change» criterion «requires an ability to accept each moment as it comes and respond dynamically». (s. 7)

I det følgende overtar jeg Sohki-Bulleys fire spontanitetstrekk som en del av mine analysekriterier; disse skal sette meg på spor av counter-conduct i det empiriske materialet mitt. Det er karakteristikken av counter-conduct som noe som «happens» som gjør Sohki-Bulleys aktualisering verdifull for meg, og som jeg så skal tolke i kirketeoretisk henseende.

Resonans

I aktualiseringen av counter-conduct som noe som «happens», i persepsjonen av det ikke-disponible, det destabiliserende og det overraskende, ligger en åpning til å tolke varianter av counter-conduct som *resonanshendelser*. Derfor skal Hartmut Rosas resonansbegrep karakteriseres i korte vendinger, før jeg nedenfor kommer tilbake til dette.

Rosa (2020) vil forstå resonans som en sosialteoretisk kategori, som «en modus for å-være-i-verden, det vil si en spesifikk måte å-opprette-et-forhold mellom subjekt og verden på» (s. 285). Resonans er et forhold som er kjennetegnet av affisering og emosjon, av berøring og (gjensidig) transformasjon, resonans «er ingen ekko-, men et svarforhold; den forutsetter at begge sider snakker *med sin egen stemme*» (s. 298), den «impliserer et moment av konstitutiv utilgjengelighet» (s. 298, se også s. 281, 285, 291, 293 og 296). Rosa sikter mot en gjensidighet i det sosiale rom, en gjensidig avhengighet som bevarer begge aktørers integritet, samtidig som denne gjensidigheten – og også den gjensidige transformasjonen – er preget av en hendelseskarakter, den oppstår.

I det følgende vil jeg lese Bal Sohki-Bulleys og Rosas tilrettelegginger *sammen*, på denne måten skal jeg i det følgende se om det finnes varianter av counter-conduct som lar seg beskrive som resonanshendelser. Tanken

er at disse kan sette meg på sporet av noe overraskende, på spor av prosessuelle og destabiliserende etableringer av kirka – midt i det hverdagslige og det kroppslige.

Empirisk materiale fra Groruddalen

Groruddalens moderne historie begynner 1. januar 1948 da Aker kommune ble slått sammen med Oslo kommune. Boligsituasjonen var utfordrende, Oslo kommune trengte tomtegrunn. Mellom 1960 og 1990 var det en eksplosjonsartet befolkningsvekt, og antall innbyggere økte med 70 %. Det kom mennesker fra hele landet, inkludert Oslo indre øst: «Frå 1950 til 1970 vart det bygd om lag 725 000 bustader, jamt over 28 000 årleg. [...] For Arbeidarpartiet hadde retten til eigen bustad for alle vore ei merkesak [...]» (Furre, 2012, s. 243).

Raskt ble det satt spørsmålstegn ved den nye blokkbebyggelsen. I 1969 kom Ammerud-rapporten. Journalisten Øyvind Holen (2016) skriver: «Det var altså noe fundamentalt galt med Ammerud allerede etter to år. Beboerne fikk knapt anledning til å møblere leilighetene, før området var stemplet» (s. 124–125). Og slik fulgte rapportene på hverandre, i 1975 kom Stovner-rapporten, i 1978 Romsås-rapporten. Men allerede i 1984 bemerket sosiologen Ivar Frønes: «Bak mytene drev ungdom med sitt, møttes ute, gikk på klubben, sparket fotball i en vrimmel av lag, gikk på ski eller stelte med hest, satt på rommet sammen venninner og dro til sentrum på kino» (Byantikvaren i Oslo, 2010, s. 67). Evig eies kun et dårlig rykte – der hvor det på 1970-tallet og på 1980-tallet ble diskutert «limsniffing, hærverk, fordrukne fedre, dårlig integrerte nordlendinger og analfabetisme blant barn» (Eriksen & Høgmoen, 2011, s. 30), blir i dag etnisitet, mangfold og det flerkulturelle ledende stikkord i debatten om Groruddalen. Helt fra starten av finnes det et åpenbart gap mellom et (for-)tolkende syn på Groruddalen fra utsiden, hvor anledningen og innholdet i det negative synet endres, hvor formen samtidig forblir statisk og uberørt av livet på innsiden, av erfaringene og opplevelsene til menneskene som bor i dalen.

Det bor ca. 150 000 mennesker i dalen, det snakkes rundt 200 språk, og det telles ca. 170 nasjonale opphav. Kristendom og islam er de største

religionene, men det er mange flere. Gjennomsnittsinntekten ligger betydelig under Oslo-nivået, barnefattigdommen er høyere enn andre steder i Oslo, folk bor trangt, og infrastrukturen er kjennetegnet av et stort oppussingsbehov.

Det som følger nå, er to gjennomganger av empirisk materiale fra Groruddalen (Schuerhoff, 2020). Her blir det tydelig at informantene mine ikke er samstemte selv om de kan sette ord på noen felles utfordringer for kirka i Groruddalen. Noen av informantene deler langt på vei kirkeledelsens analyse av situasjonen og dens anbefalinger. Kirkeledelsens *conduct* er intakt. På den andre siden blir det tydelig at andre frigjør seg fra dette. Det de forteller og deler ligner mer på *resonans*, jeg forstår dem mer i retning av *counter-conduct*, også og nettopp fordi de er opptatt av de involvertes subjektivitet og stedets betydning (Lorenzini, 2016, s. 16–17).

Conduct i Groruddalen

Helga er prest, hun er rundt 60 år. Tidligere har hun jobbet i en drabantby som kan minne om Groruddalen. Siden menigheten manglet et kirkebygg, ble gudstjenesten feiret i en gymsal. Helga forteller om det og om arbeidet med reformen av gudstjenestelivet. De siste åra har Helga jobbet med reformen i en kirkelig administrasjonssammenheng.

> CS: har du, du, noen pregende gudstjenesteerfaringer?
>
> H: ja, altså det å ha, æh, gudstjeneste i en gymnastikksal preget jo, tror jeg har preget meg, […], det er en reell gudstjeneste, […], men samtidig så ser man jo at det er, man får ikke den hjelp til feiringen av gudstjenesten, verken prest eller menighet, som man får i et godt kirkerom, […], skoleklokka ringte midt under prekenen

Dette tar hun med videre inn i diskusjonen om reformen av gudstjenestelivet:

> H: […], gudstjenesteordningen er jo også lagt opp til med noe litt mer bevegelse, variasjon i uttrykket, […], det er kropper i bevegelse, […], og at flere sanser tas i bruk, […], men det må skje på en måte som er akseptabel også i vår kultur, vi, vi, æh, er ikke, kan ikke lage en sånn Karibi-gudstjeneste i Norge, vi, vi, vi er, altså, bor i Norge og har denne

norske kulturen som sier at man skal være litt passiv og forsiktig i gudstjenesten.

Ideelt sett feires gudstjenester i et rom som er bygget for det. Samtidig kan gudstjenesten skape seg rom, men forblir i dette truet av hverdagen. Reformen av gudstjenestelivet framhever andre perspektiver, samtidig har dette en tydelig grense. Det finnes gudstjenesteformer som ikke passer inn i norsk kultur – som her ser ut til å stå i en bekreftende vekselvirkning med den tradisjonelle gudstjenestefeiringen.

Jonas er russ. Han er vokst opp i Groruddalen og hører til i periferien av et kirkelig ungdomsarbeid. Han er entusiastisk og observerer stedet:

J: tror at vi, […], at kirken ikke egentlig er ment til å være opptatt av kirken, men opptatt av folka, æh, rundt i samfunnet, […], altså, hvis kirken bare blir et, et sted for de religiøse […], så tror jeg ikke vi får, får så mye slagkraft, da

CS: mh

J: […], for jeg tror at, altså, vi er, står i en helt spesiell situasjon her på Y, i forhold til, æh, altså, bydeler med liten innvandring, fordi det er mye mer åpenhet om religion her

Jonas er åpenbart kjent med stedet, han forteller at han, på skolen i sentrum, møter en likegyldighet overfor religion som han ikke var kjent med i Groruddalen. Mot slutten av intervjuet vender han blikket innover:

J: jeg har veldig lyst å være en del av en kirke som […] utfordrer meg til å leve, æh, et liv der jeg lever i fellesskap med Jesus, og der jeg tar valg som gjør at kanskje verden ser rart på meg, mens, men jeg gjør det fordi jeg har lyst til å vise, å vise Jesu kjærlighet til folka rundt meg

Kirka er fellesskap, kirka vet hva den skal formidle. Henvendelsen til «folka» (de ikke-religiøse, de annerledes-religiøse?) har med slagkraft å gjøre, verden er utenfor og objekt for kirkas og Jonas' henvendelse.

Det er iøynefallende at ingen nevner relevans, ordet er ikke del av vokabularet til informantene mine. Samtidig deler Helga og Jonas langt på vei kirkeledelsens tilnærming, det trengs en åpning, for å nå ut, for å kunne hevde seg. Det er kirka (som helhet) som er subjektet og stedet blir utydelig. Hos Helga fordi kirka blir knyttet til en overordnet norsk kultur,

hos Jonas fordi kirka som fellesskap overtar. Åpningen, åpenheten er – også i et kulturelt og religiøst spenningsfelt – viktig, men skal ikke gå på bekostning av det (definerbare) egne (som hos Helga harmoniserer med en definert forståelse av (tradisjonell) norsk kultur). Premissene og implikasjonene som ligger i kirkeledelsens *conduct* blir sett og tatt til følge.

Counter-conduct i Groruddalen

Roger er prest i Groruddalen, noe yngre enn meg, men med litt lengre fartstid. Han er den eneste av mine intervjupartnere som nevner relevansbegrepet, og han introduserer begrepet selv:

R: og, liksom, […], hvordan kan kirken være relevant i alle folk sitt liv, det er jo en utfordring, å være relevant, de yngre, ungdommens liv, og i barnefamiliene sitt liv, og i våre, altså, de som ikke har bodd i Norge hele sitt liv, […], det må vi sikkert jobbe en del med, hvem, hva er folk opptatt av i dag, […], hva betyr det, æh, at Jesus døde og sto opp for, for all […], […], hva betyr nåde, […]

Dette er ikke noe menigheten eller kirka kan drive med alene og på egen hånd:

R: æh, altså, […], nærmiljøet vårt forandrer seg, og vi kan ikke bare fortsette å late som, altså, bare gå i hverandres, gå i en forening, en liten oase, og ikke snakke med omgivelsene rundt oss, æh, og det er viktig å være med å skape fred, […], dialogarbeidet, forankre i diakoniutvalget, og det var jeg spent på, […], men de tok det imot, […], dette er fredsarbeid, […], for vi vil ha

CS: mh

R: fred og forståelse i vårt, æh, Groruddalen, […], da må ikke dialog[…], bli en sånn koseklubb, der vi bare blir venner og sånn, men at vi må tenke større om det, vi må ut, altså, vi må, æh, ja, nei, man må ut av, ut av, æh, vårt felles[…], det fellesskapet som nå er i dialog[…], […]

I min tolkning er det avgjørende at Roger peker på to ting, de involverte subjektene og stedet. De involverte subjektene må inn i en dialog som krever mer enn å tune seg inn på forholdene rundt – «vi må ut». Kirka

er ikke en oase, relevans er et fellesprosjekt som har helt andre mål enn indrekirkelige, kirkas relevans er uløselig knyttet til stedet og stedets subjekter, og Roger underslår ikke at dette er krevende.

Solveig har nettopp blitt pensjonist. Siden slutten av 1970-tallet har hun bodd i Groruddalen, og hun har i alle år jobbet i helsevesenet. Jeg ville gjerne snakke med Solveig for å få innblikk i noen mer grunnleggende utviklingstrekk ved Groruddalen:

CS: […], hvis du tenker tilbake, […] de største forandringene i, i arbeidshverdagen, […], hva har de vært

S: [tenker høyt, stikkord høres, men ikke alle], […], men, mh, [p], nei, det, det er nok de største utfordringene og, pos[…], i positiv og negativ retning, på en måte, det er jo dette med det flerkulturelle

CS: mh

S: men, men det er jo liksom ikke bare det, det er ikke bare negativt det, det er jo, det har jo vært spennende, og det er utfordringer i [alle retninger]

Solveig går videre med dette. Hun nevner utfordringer knyttet til økonomiske kutt i helsevesenet, rasjonaliseringskrav, hun anfører positive sider ved mangfoldet, «og så må jo ikke vi som norske, da, eller europeiske, [ler], tro at vi hele tida eier sannheten». Videre omtaler hun utfordringer forbundet med lav bevissthet rundt psykisk helse i noen innvandrermiljøer, kritiserer at det fortsatt finnes arrangerte ekteskap – og Solveig avslutter slik:

S: så, så, mh, [kremter], [p], det var litt utenom kirka, men

CS: ja, men, det er, det er viktig, det

S: ja, [ler], men det er nå der kirka er

For Solveig er det som ikke er kirka, ekklesiologisk interessant. For det gjør noe, det gjør noe med henne og hennes tilnærming til både dalen og kirka. Dette er for Solveig ikke gitt, dette er ikke mulig å tenke seg uten initiale utgangspunkter som kan overraske. Hun er innom dette helt mot slutten av intervjuet:

S: så, så, så er det ikke vanlig at religion er, men […]
[…]

S: […], den åpne barnehagen, for eksempel, da kan det
CS: ja
S: liksom plutselig mer dukke opp sånne ting, at en kan sitte og snakke om temaer og, jeg husker, det var, […], hvor det ble snakk om ett eller annet med dette her om å, dreping, da hadde vel kanskje vært en terroraksjon
[…]
S: i sånne litt mer frie settinger, så kan det bli snakk om religion, æh, men det er ikke lagt opp at man prater om, man kan heller stille spørsmål, […]
[…]
S: […], det er noen som har et bevisst forhold til kristendommen, men det […] er jo mange som, […]
CS: mh
S: som ikke vil bekjenne seg til noen kristen tro, […], men for meg som har, [ler], det var egentlig litt sånn, æh, altså, jeg hadde en stol[…], altså, folk visste jo at jeg var med i X kirke, æh, men det var ikke sånn at jeg ble utfordra på, […], men […] folk visste at jeg var med i kirka og, og, jeg hadde en sånn stolthet
CS: mh
S: egentlig, til at, for, for jeg synes X kirke har markert seg på en positiv måte

I møtene på arbeidsplassen åpnes det et rom, folk snakker sammen, stiller spørsmål, utfordrer hverandre, eller lar være å utfordre – og Solveig oppdager en stolthet. Her er det ikke snakk om menighetens indre forhold, men hun er med på å etablere kirka, der og da, og kan støtte seg på X menighets profilering utad. Solveig aktualiserer menigheten, utenfor det hellige, midt i det sekulære, som del av noe større, her hvor hun ikke må ha rett hele tida, hvor ting er usikre og i forandring. I samspill med andre, som forblir de andre, blir kirka livsnær, tilgjengelig, resonant – og kanskje relevant.

En kanskje enda tydeligere og uttalt konsentrasjon på stedet finnes hos Tomas. Tomas er omtrent like gammel som meg, og han har erfaring fra et større kirkelig reformprosjekt. I samtalen med ham står stedet i fokus:

T: […], det er mange forfattere som kommer fra Groruddalen som sier noe om hvordan mangfoldet preget dem positivt, […], det å vokse opp i et område med kontinuerlig endring har vært positivt for dem, det har vært med på å gi dem en skaperkraft, og det tenker jeg det er noe Groruddalen stadig kan eksportere, […]

CS: så det er en prosess å ta stedet enten tilbake eller i eie

[…]

T: ta stedet i eie, […], jeg tenker at det er alles oppgave, […], og jeg tenker at det er viktig å skape en god identitet i Groruddalen for alle de som lever der, at det er en fellesoppgave, og for kirken tenker jeg at det er en veldig stor oppgave, […], å være en arena hvor det skjer møter mellom mennesker, […], at kirken kan tilby en arena hvor folk blir kjent, kjenner tilknytning, […], på linje med idrettslag og skole, […]

Målet er ikke en kirkelig identitet, men en identitet for alle. Denne er knyttet til stedet som folk skal kjenne tilknytning til – og dette er også kirkas oppgave, sammen med andre.

Counter-conduct og resonans som kirkelig diskurs – utenfor mystikken

Både Roger, Solveig og Tomas er opptatt av hendelser, av noe som skjer i møte mellom mennesker, selv om dette skildres indirekte av dem. I dette er de, på hver sin måte, preget av Bal Sohki-Bulleys kjennetegn for *counter-conduct*, nemlig «vitality», «appropriateness», «intuitiveness» og «readiness for change».

Hos Roger er dialogen ikke sikret, en risiko nærmest, den lever ikke bare *i* kirka, den krever kunnskap, vilje til forandring:

R: […], min oppgave som prest er jo å være her, altså, jeg er tilsatt på Z, […], være i kontakt med samfunnet jeg lever i

CS: mh

R: æh, og jeg tror jo veldig på samtale, […] å ha en samtale om, på en måte, livet vårt, samfunnet vårt, og Gud, da, hvem er jeg og hvordan, altså, både på et individuelt plan, altså, hvordan, æh, å forstå sitt eget liv i lys, i lys av, altså, det å være skapt og elsket, og det å

> forstå sitt eget liv som en del av det, og, og som en del av et fellesskap, mh, tj, hva er oppgavene våre, hvordan kan vi lage godt sam[…], lokalsamfunn […]

Tomas er opptatt av dette. Som vist over, utvider han identitetsbegrepet. Det er han tidligere i intervjuet tydelig på, Groruddalen er større og «eies» av flere:

> T: hvem eier stedet man bor på, og det er jo de som bor der, og så, jeg tenker, ja, det er et stort prosjekt, da, å lage en kultur, lage en tilhørighet, lage en felleshistorie

Solveigs erfaringer tydeliggjør nettopp dette: Det overraskende, som krever fingerspissfølelse og intuitivitet, kan oppstå når du minst venter det, på kontoret, når det plutselig åpner seg en mulighet til å ta opp et tema som i utgangspunktet ikke er tenkt inn, som religion.

I alt dette forblir det å vite om både stedet/stedene og de andre, de involverte subjektene viktig og avgjørende for både menigheten og kirka. De andre, de involverte subjektene, er ikke tenkt som kirkelige subjekter. Tvert imot, de (presumptivt) kirkelige subjektene Roger, Solveig og Tomas, må være villige til både å gi fra seg definisjonsmakt og til å bli delaktige i definisjon(sprosess)er av seg selv og av stedet/stedene. Det er dialogene og de mellommenneskelige møtene som blir det viktige, ikke første og fremst den kirkelige forankringen.

Counter-conductens, motstandens, uttrykk eller kjerne er på ingen måte en uttalt opposisjon mot strategipapirer fra kirkeledelsen. Den er ikke ute etter å etablere en annen eller ny pastoralmakt, den ser ikke ut til å være mystisk inspirert, drevet av genuint religiøse forestillinger. Det jeg observerer, er ikke en utelukkende indrekirkelig drøfting av forskjellige (kirkelige) strategier i møte med ulike utfordringer. Samtidig, med mystikkens etablering av motstand deles likevel en tanke om at den andre skal ha en stemme. Det som skjer, i motstanden, er en fordypning av subjektet – av det egne subjektet og de andre involverte subjektene.

Motstanden peker tydelig på det Hartmut Rosa (2020) vil beskrive som gjensidighet i det sosiale rom, som *resonans*, eller enda mer nøyaktig, som *resonanshendelse*. Det er det Roger, Solveig og Tomas er ute etter,

erfaringer som «trer fram der og da, hvor subjekter kommer i berøring med noe i verden som representerer en uavhengig verdikilde for dem, noe som kommer mot dem som *absolutt* viktig og verdifullt og *som angår dem*» (s. 291). «I resonansøyeblikk er det-som-er og det-som-burde-være i tendens sammenfallende – og det gjelder også om vi blir overrasket av 'det-som-er', slik at vi må justere vårt det-som-burde-være-kart spontant […]» (s. 291–292).

Med sikte på det empiriske materialet fra Groruddalen er det viktig å understreke at alle tre vet om det fremmede, det utfordrende, vet om de andre og vil samtidig mer, forventer mer:

> Resonansevne er basert på en forutliggende erfaring av det fremmede, det irriterende og det ikke-tilegnede, framfor alt det ikke-disponible, det som unndrar seg tilgang og forventning. I møte med dette fremmede tar en dialogisk prosess av (alltid delvis) forvandling/adapsjon til […]. (s. 317)

Counter-conducten, motstanden, ligger i understrekningen av og i kravet om gjensidighet. Et mål hvor den andre skal tilpasses (og en selv ikke skal tilpasse seg) blir avvist, målet er en gjensidig forvandling (*Anverwandlung*), på sitt beste erfart som resonans, som nettopp ikke er harmoni og ikke sosialromantikk. Stedets smerte og konflikter blir ikke fortrengt. Resonans vet om den andres stemme og forutsetter at den andre skal og kan forbli den andre, at forvandlingen blir til i det som *skjer* (Rosa, 2020, s. 318, 321–322 og 326).

Noen (foreløpige) kirketeoretiske implikasjoner

Roger, Solveig og Tomas er i sine hverdagslige tilnærminger ikke opptatt av en kirkemodell. Samtidig understreker de, gjennom sine tanker og ideer om kirka, avhengigheten av en konkret forankring nedenfra. De peker på konkrete mennesker på konkrete steder, i konkrete rom. På denne måten blir kirka plassert midt i og som del av noe større, ikke som et tillegg til eller som leverandør av noe til andre. Deres kirke er avhengig av en berørthet mellom subjektene. Alle tre viser en nærhet til et identitetsbegrep som forstår identitet grunnleggende som interkulturelt, som stadig i flyt, som noe som stadig må reforhandles (Gruber, 2017). Med

dette er deres kirke avhengig av at subjektene skriver seg inn i forhandlingene på stedet.

Kirkeledelsens og *conductens* dikotomi mellom kirka og verden blir utfordret. Uten tvil kjenner både Helga og Jonas stedene sine. Begge har mye verdifullt å fare med og målbærer viktig (kirkelig) innsikt, kanskje nettopp i den mangfoldige og utfordrende Groruddalen. Derfor er intensjonen mye mer å utvide enn å diskvalifisere.

Utvidelsen av det Helga og Jonas forteller og målbærer, består i å kunne vise at det finnes hendelser som bærer i seg motstand, og som åpner opp situasjonen og dikotomien mellom kirka og verden. Roger, Solveig og Tomas er opptatt av det som skjer, av det som vibrerer, hvor det oppstår noe. Det de beskriver, har jeg tolket som *counter-conduct,* og jeg mener at *resonansbegrepet* kan gi en interessant presisering av hvordan *counter-conduct* kan ta form, som *resonanshendelse*.

1) Mine tre informanter viser at en tenkning ovenfra, uttrykt gjennom *conducten*, ikke er å realisere. På denne måten avslører motstandshendelsene, *counter-conducten*, en krise i måten ledelsen går fram på, og *conducten* blir, kanskje i det stille og nærmest usynlig, utfordret.
2) Roger, Solveig og Tomas gjør det tydelig og påtrengende at *conducten* ikke tar høyde for de andre og stedet/stedene deres. *Counter-conduct*, motstand, er å peke på nettopp dette. Det går ikke an å etablere og stadfeste en (relevant) kirke løsrevet fra disse to størrelsene.
3) Med dette avslører de en annen og en mindre kirke, en kirke som ikke kan planlegge egen ekspansjon og egen relevans. Verken viktigheten av åpne og tilgjengelig gudstjenester eller et godt arbeid med dåpen skal feies under teppet. Betenkningen er mer denne: Er det underliggende budskapet at flere deltakere og flere døpte er med på å øke kirkas relevans, så må alle kampanjer forbli fåfengt, for fokuset ligger på kirka. Og det er nettopp dette fokuset Roger, Solveig og Tomas setter spørsmålstegn ved.

Det er dette de tre peker på: I den mangfoldige og flerkulturelle Groruddalen kommer det til syne at kirka *skjer* sammen med andre,

bundet til et (felles) sted – og ikke til kirka. Kirka blir mye mer til gjennom og som en overraskende, vibrerende, destabilisert og desentrert *resonanshendelse*; den er kroppslig og uberegnelig, fluid.

Hvor jeg hører annet og andre, hvor jeg blir lyttet til, hvor jeg berører og blir berørt, hvor jeg blir utfordret og utfordrer, hvor den andre angår meg og *vice versa*, hvor vi sammen blir forvandlet og er med på å bygge stedets identitet, der *kan* kirka tre fram som en desentralisert *resonanshendelse*, et uutforsket, ikke-disponibelt og destabilisert *resonansrom*. Først da (temporal eller kausal – det skal vi la stå åpent) kan den være relevant.

Referanser

Byantikvaren i Oslo. (Red.). (2010). *Oppdag Groruddalen! En kulturhistorisk guide.* Byantikvaren i Oslo.

Bjørke, C. N. (2013). – Kirken må bli mer som IKEA. I Kirkerådet (Red.), *Antologi 2013, Den norske kirke. Livsnær relevant tilgjengelig* (s. 16–17). Kirkerådet.

Christoffersen, M. G. & Gregersen, N. H. (2019). Resonance, risk, and religion. Gerd Theißen and Hartmut Rosa on religious resonance. *PTSc, 6*, 6–32.

Eriksen, T. H. & Høgmoen, A. (2011). Et lite stykke anti-Norge. *Samtiden, 120*(1), 29–38.

Furre, B. (2012). *Norsk historie 1914–2000. Industrisamfunnet – frå vokstervisse til framtidstvil* (6. utg.). Samlaget.

Gruber, J. (2017). *Intercultural theology. Exploring world Christianity after the cultural turn*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Holen, Ø. (2016). *Groruddalen: En reiseskildring* (2. utg.). Cappelen Damm.

Hugdal, G. M. (2017, 30. april). *Jaget etter relevans*. https://www.minervanett.no/jaget-etter-relevans/

KM. (8/2008). *Visjonsdokument for Den norske kirke 2009–2014*. Kirkemøtet.

KM. (5/2009). *Myndig tru – mangfaldige fellesskap: Kyrkje med aldersgruppa 18–30 år*. Kirkemøtet.

KM. (6/2013). *Kyrkje 18–30*. Kirkemøtet.

KM. (7/2014). *Visjonsdokument for Den norske kirke 2015–2018*. Kirkemøtet.

KM. (7/2018). *Visjonsdokument 2019–2022*. Kirkemøtet.

Lorenzini, D. (2016). From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much. *Foucault Studies, 21*, 7–21.

Moltmann, J. (1972). *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Christian Kaiser Verlag.

Nordengen, P. A. (2018, 19. november). *På feil frekvens. Hvorfor er tekstene i adventstidens gudstjenester så fjernt fra det folk er opptatt av på denne tiden av året?* http://www.verdidebatt.no/innlegg/11747810-pa-feil-frekvens

NRK. (2018, 23. desember). *Går du i kirken bare på julaften?* https://www.nrk.no/video/PS*e7104f24-e472-483d-a2eb-67b03cec6e3f

Nyhus, I. (2018, 21. november). *Mens vi venter på noe godt. Kirka blir ikke mer relevant av å rope «relevant» flest mulig ganger*. http://www.verdidebatt.no/innlegg/11748121-mens-vi-venter-pa-noe-godt

Rosa, H. (2020). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (3. utg.). Suhrkamp.

Schuerhoff, C. (2020). *Verortet: Kirche und Liturgie im Wandel: Eine empirisch-theologische Studie zur Liturgie als Formwandlerin der Kirche*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Schütz, A. (2016). *Das Problem der Relevanz* (2. utg.). Suhrkamp.

Sohki-Bulley, B. (2014). *Counter conduct or resistance? The disciplining of dissent in the riot city London* (s. 1–24). http://ssrn.com/abstract=2434043

Svartvasmo, J. K. G. (2018, 11. april). *Hvordan kan kirken være relevant?* http://www.verdidebatt.no/innlegg/11722510-hvordan-kan-kirken-vaere-relevant

Wagle, F. (2013). For ingen av oss lever for seg selv … Også unge voksne er en del av et større «vi». I Kirkerådet (Red.), *Antologi 2013, Den norske kirke. Livsnær relevant tilgjengelig* (s. 10–15). Kirkerådet.

Wright, R. (2018, 7. august). *Oslos kirker blir brukt*. https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/KvAaA5/oslos-kirker-blir-brukt-robert-wright

KAPITTEL 10

Kristent arbeid for døve som makt og motmakt i perioden 1930–1945

Inger Marie Lid
VID vitenskapelige høgskole

Abstract: The chapter explores and discusses Christian religious work for deaf people with disabilities in the period of the eugenics, 1930–1945. The minister for the deaf Lutheran church in Norway, Conrad Bonnevie-Svendsen had a leading role both in the church and at the Home of the deaf, a diaconal institution providing a home and care services for deaf persons with disabilities. As a minister, Bonnevie-Svendsen had a leading role in the underground work under the Nazi occupation of Norway. Simultaneously, the Home of the deaf initiated and administered a work farm for deaf men with disabilities, segregating the deaf from the rest of the society. The Christian philanthropic work for deaf thus both adapted to the contemporary practice of segregation and worked against the occupation. This ambivalence is discussed in light of Foucault's theory of counter conduct.

Keywords: Diaconal practice, Deaf Lutheran church, deaf men, Norway, Interwar and Nazi occupation

Introduksjon

Stiftelsen Hjemmet for døve ble etablert av hovedprest for Norges døve, Conrad Svendsen, i samarbeid med Det norske lutherske indremisjonsselskap i 1898. I dette kapittelet utforsker jeg den diakonale praksisen til Hjemmet for døve i perioden 1930–1945 med interesse for i hvilken grad stiftelsen og stiftelsens leder utgjorde en motmakt eller støtte for

Sitering: Lid, I. M. (2022). Kristent arbeid for døve som makt og motmakt i perioden 1930–1945. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 10, s. 217–237). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch10

gjeldende kunnskapsregimer og politiske regimer.[1] Hjemmet for døve, som til 1941 tilhørte det norske lutherske indremisjonsforbund, ga opplæring og arbeidstrening til døve med funksjonsnedsettelse. På 1920-tallet hadde Hjemmet for døve gjennomført opplæring og konfirmasjon av eldre ukonfirmerte døve og måtte nå finne ut hvilken vei de skulle gå videre. Stiftelsen hadde to villaer på Nordstrand ved Oslo, i det som var i ferd med å bli et velstående borgerlig nabolag. Samtidig kom stadig flere døve til dem for opphold, arbeid og opplæring. Conrad Svendsen, stifter og leder for Hjemmet for døve, var i ferd med å bli gammel, og hans sønn Conrad Bonnevie-Svendsen hadde utdannet seg til prest og gikk inn i arbeidet som døveprest og etter hvert leder for Hjemmet for døve.

Hjemmets arbeid er preget av et optimistisk syn på døves muligheter til å lære, noe som er i samsvar med den pedagogiske optimismen som fulgte i kjølvannet av Abnormeskoleloven fra 1881, som medførte undervisningsplikt for døve, blinde og åndssvake barn (Simonsen, 2003). Den pedagogiske optimismen ble utover 1920-tallet avløst av en mer pessimistisk holdning til døves muligheter til å lære og utvikle seg, og et medisinsk kunnskapsregime tar over fra det pedagogiske (Simonsen, 2003). Det medisinske kunnskapsregimet var preget av en hygienetenkning på slekts- og individnivå med verdsetting av sterke, friske og sunne borgere og innføring av steriliseringslover (Søbye, 2010, s. 491–493). Svake, syke og skrøpelige mennesker ble sett på som byrder for samfunnet (Kirkebæk & Møller, 2020; Søbye, 2010). Funksjonshemmedes liv ble ekstra sårbare innenfor denne tenkningen, og et stadig mer pessimistisk syn på døve og åndssvakes muligheter til å lære og utvikle seg var påvirket av den eugeniske bevegelsen og hygienetenkningen.

Hjemmet for døve kritiserte forståelsen av funksjonshemmede som en samfunnsbyrde og motarbeidet et slikt syn aktivt ved å etablere en arbeidsgård for døve i Andebu i 1931. Samtidig uttrykker denne nyetableringen en ambivalens i synet på døve i spennet mellom et diakonalt menneskesyn preget av vilje til å hjelpe umyndige hjelpetrengende og samtidens syn på den døve som en byrde for samfunnet de lever i.

---

1 Jeg har tidligere skrevet om Hjemmet for døve i antologien *Diakoni og velferdsstat: Utvikling av en diakonal praksis i samspill med myndigheter, sivilsamfunn og borgere*, se Lid, 2018.

I Norge var det på denne tiden flere mindre institusjoner for personer med kognitiv, sensorisk og fysisk funksjonsnedsettelse, en del av disse var diakonale. Hjemmet for døve var på denne tiden en relativt stor stiftelse innen funksjonshemmingsomsorgen med sine to institusjoner for voksne døve og døvblinde med funksjonsnedsettelse (Lid, 2018). Conrad Bonnevie-Svendsen tok over som hovedprest for Norges døve i 1933. Stillingen overtok han fra faren, Conrad Svendsen, som han hadde vært hjelpeprest for siden 1921. I 1942 tok han over som styreleder for Hjemmet for døve, og ble den første styreleder som ikke oppnevnes av indremisjonsselskapet. Som hovedprest for Norges døve under okkupasjonen i 1940–1945 hadde han et større handlingsrom enn sokneprestene, som også var embedsmenn.

Bonnevie-Svendsen hadde to viktige roller. Som prest for Norges døve hadde han en ordinert prestestilling uten å være embedsmann. Dette ga ham en frihet til å virke som prest etter at en stor del av norske prester hadde nedlagt sitt embete, og han hadde mulighet til å reise og støtte disse prestene økonomisk. Pengestøtten ble samlet inn blant de mange som var interesser i å støtte kirkens menn i disse årene. Fordi det var farlig å føre regnskap, er det vanskelig å finne dokumentasjon for disse overføringene (HHI 55 Bilag 5). I denne rollen utgjorde Bonnevie-Svendsen en motmakt mot den tyske okkupasjonsmakten. Som leder for Hjemmet for døve bidro han til å drifte en arbeidsgård for døve på Andebu, som førte til segregering av døve i en avsidesliggende institusjon. Dermed underbygges et syn på døve som ikke var tydelig i opposisjon til samtidens negative syn på døve og åndssvake. På den måten representerte Døvekirken og Hjemmet for døve både en motmakt mot okkupasjonsstyret og spilte samtidig delvis på lag med tidens forståelse av døve og funksjonshemmede.

Maktens dynamikk

Ambivalensen som er beskrevet ovenfor, kan forstås i lys av Foucaults teori om maktens dynamikk, begrepsliggjort som «conduct» og «counter-conduct», eller makt og motmakt, som er en ikke helt presis oversettelse. Der det finnes makt, finnes det også motstand mot denne makten

(Foucault, 1999, s. 106). Foucault introduserte «counter-conduct as a category for capturing resistances to conduct that do not simply refuse or reject power, but resist by enacting counter-conducts». (Binkley & Cruikshank, 2016, s. 6). I termen «conduct» ligger også betydningen av handling, praksis og forvaltning. Denne formen for makt er i Foucaults tenkning å forstå som en regulerende makt legitimert av myndigheter.

Ifølge Foucault er den formen for maktutøvelse som ble utviklet innenfor rammen av kristne institusjoner, integrert i moderne vestlige samfunn. Han kaller denne formen for maktutøvelse *pastoralmakt* (Foucault, 1982, s. 782). Allment sagt kan både individ og kollektiv bli forstått som instrumenter, objekter og agenter med hensyn til denne formen for makt (Binkley & Cruikshank, 2016, s. 5). Former for makt gir ulike muligheter for motstand mot makten (Aavitsland, 2022, s. 131). Hjemmet for døve hadde i perioden som behandles i dette kapittelet, tilgang til denne pastorale formen for maktutøvelse gjennom Conrad Bonnevie-Svendsen som både var prest, generalsekretær og hadde en fremtredende rolle i samfunnet. Ifølge Foucault kan motstand mot maktutøvelse ta flere former, to av disse er motstand mot religiøs maktutøvelse og mot å bli underordnet og fratatt subjektivitet (Foucault, 1982, s. 781). Motstand mot maktutøvelse kommer til uttrykk i relasjoner preget av makt. Motstanden handler ofte om en motstand mot å bli styrt på visse måter og ved hjelp av visse virkemidler (Aavitsland, 2022, s. 132).

Hjemmet for døve og Døvekirken under Den norske kirke var ikke samme organisasjon, men ble ledet av samme person. Hjemmet for døve drev diakonalt arbeid for døve og døvblinde med funksjonsnedsettelse. Dette samarbeidet mellom Døvekirken og Hjemmet for døve var etablert allerede fra starten i 1898 ved at presten Conrad Svendsen både var leder for Hjemmet for døve og hovedprest for Norges døve. Denne ordningen ble videreført gjennom hans sønn Conrad Bonnevie-Svendsen og ga mulighet til å utøve en pastoralmakt helt konkret. Det er en dynamikk her som er interessant å utforske nærmere.

Den tyske okkupasjonsmakten utgjør i perioden 1940–1945 en illegitim makt og utøves av et brutalt styre, representert ved regjeringen Quisling og byråkratiet. Denne politiske maktutøvelsen har en klar startdato og en sluttdato. Okkupasjonen varer fra 9. april 1940 til frigjøringen 8. mai

1945. I årene 1942–1945 leder Quisling regjerningen, han avsettes ved frigjøringen. Det er en regjering og en lovgivende forsamling som styrer landet i unntaksårene, men denne har ikke legitimitet blant majoriteten av borgerne. Kirken er blant de samfunnsinstitusjonene som øver motmakt mot regimet. Som vi skal se, er presten Conrad Bonnevie-Svendsen er en av kirkens representanter i motstandsarbeidet og arbeider strategisk og praktisk for å berge kirken som institusjon.

Kilder og perspektiv

Få historier fra institusjonene er skrevet fra et funksjonshemmingsperspektiv, med vekt på hvordan livet var for den som bodde og levde i institusjonen. Dette gjelder også i internasjonal forskning og handler om at forskningen har vektlagt institusjonshistorie og sjelden hatt tverrfaglig funksjonshemmingsforskning som innramming (Bredberg, 1999, s. 190). Men dette kan også handle om mangel på tilgang til historier om livsvilkår for dem som var underlagt institusjonell omsorg. Spor av levd liv, som fotografier, matlister, klesregistreringer og pedagogiske opplegg, blir da kilder som kan studeres når en ikke har tilgang til personene direkte (Stuckey, 2014). Men vi vet litt om levekårene for beboerne i institusjoner. Bemanningen var lav, utdanningsnivået hos de ansatte likeledes lavt og praksis var preget av det vi i dag vil kalle neglisjering av individuelle behov.

Kapittelet bygger på åpne kilder som avisartikler, årsmeldinger og styreprotokoller med referat fra styremøter i stiftelsen Hjemmet for døve i denne perioden. I tillegg bruker jeg ikke-personsensitive dokumenter fra Hjemmet for døves historiske arkiv. Jeg kjenner dette arkivet godt fra mitt arbeid med utgangspunkt i Hjemmet for døves historie publisert i antologien *Diakoni og velferdsstat* (Lid, 2018). I arbeidet med dette kapittelet har jeg i tillegg til Hjemmet for døves historiske arkiv også konferert Hjemmefrontmuseets arkiv på Akershus festning, hvor jeg søkte etter opplysninger om Conrad Bonnevie-Svendsens arbeid som døveprest under okkupasjonsårene. Jeg fikk her innblikk i hans arbeid som en av kirkens representanter i motstandsbevegelsen under okkupasjonsårene. Det er imidlertid lite i arkivet om kirken og ingenting om Hjemmet for

døve eller om livsvilkårene for funksjonshemmede under okkupasjonen. I en intervjusamtale med Ole Kristian Grimnes i 1973 nevner Bonnevie-Svendsen sin rolle som formann for Oslo menighetspeleiers fellesutvalg, som eide 11 gamlehjem i byen. Svendsen kamuflerte illegale forsyninger som forsyninger til disse gamlehjemmene (Grimnes, 1973).

Det historiske arkivet til Hjemmet for døve inneholder relativt lite når det gjelder livet til beboerne og de som var under Hjemmet for døves omsorg. Jeg inkluderer derfor materiale fra avisartikler som presenterer Hjemmet for døves arbeid i tekst og bilder. Stiftelsens leder Conrad Bonnevie-Svendsen brukte pressen aktivt. Avisomtale var viktig for å få gjort stiftelsens arbeid kjent bredt og dermed øke mulighetene til å få økonomiske gaver til støtte for arbeidet, som i stor grad nettopp var finansiert av gaver. Under okkupasjonsårene ble det ført oversikt over matrasjoner og klær. Dette kan ha å gjøre med at ressursene var begrenset, og at man faktisk fikk rasjoneringskort og rasjonert kvote på enkelte grunnleggende viktige matvarer som sukker, smør og korn. Det finnes to arkivstykker som har navnet Klæbok og Bekledningsbok. Den ene er fra 1938–1939, og den andre dekker årene fra 1940 til 1945.

Det kan tenkes at denne registreringen enten var tenkt brukt eller ble brukt for å be om refusjon fra den enkelte beboers hjemkommune. Oppføringene virker imidlertid noe usystematisk og tilfeldig ført. En protokoll i arkivet gir oversikt over matrasjoner. Denne protokollen gir også oversikt over oppfølging fra behandlende sykehus og lege, og etter hvert også diagnose. Dette kan ha å gjøre med at matrasjonene etter hvert som det ble mangel på matvarer, ble begrunnet i medisinske diagnoser. Siden denne type informasjon er personsensitiv, har jeg ikke gått inn i dette materialet. Stiftelsen Hjemmet for døve er unik i Norge og derfor ikke mulig å anonymisere. Som forsker kan man ha tilgang til et materiale og innsyn i en virksomhet, uten at dette gir mulighet til å sitere direkte fra arkivmaterialet fordi dette er personsensitivt (Asdal & Reinertsen, 2020).

Forskningsetikken setter grenser for hvilket materiale forskeren har tilgang til. GDPR setter grenser for behandling av personopplysninger. Det betyr at arkivmaterialet fra den perioden jeg er interessert i her, er klausulert. Det historiske arkivet til Hjemmet for døve dekker perioden

fra 1895 og frem til digitaliseringen tidlig på 2000-tallet. Dette arkivet, som er et privatarkiv, har holdt til i kjelleren til Stiftelsen Signo på Nordstrand frem til sommeren 2021 da det ble overført til Misjons- og diakoniarkivet ved VID vitenskapelige høyskole, Campus Oslo på Vinderen. Åpne kilder som avisartikler, som det er en del av i dette arkivet, gir interessant informasjon om måten døve funksjonshemmede ble presentert på i offentligheten, også av dem som hadde som sin oppgave å legge til rette for gode levekår for disse borgerne. Artiklene er publisert i riksaviser som *Aftenposten* og *Morgenposten* og i lokale aviser i Vestfold.

Trekk ved perioden 1930–1945

Perioden kapittelet omhandler er avgrenset til årene 1930–1945. Disse årene var preget av rasehygienisk tenkning (NOU 2016: 17). Hjemmet for døve erfarer konsekvensene av økende segregering av funksjonshemmede og får behov for et sted som ligger utenfor Oslo. Perioden preges også internasjonalt av etablering av institusjoner for konkrete målgrupper som døve, åndssvake, epileptikere og reisende, flere av disse drevet av diakonale og filantropiske organisasjoner og stiftelser (Stiker, 1999). De siste fem årene av perioden er okkupasjonsårene hvor den negative holdningen til funksjonshemmede og døve blir til praktisk politikk i det tyske naziregimets utryddelsesprogram.

I Nazi-Tyskland iverksatte innenriksministeriet i 1939 en registrering av alle mentalsykehus og pleieanstalter (Friedlander, 1997, s. 93). Denne registreringen, som både omfattet offentlige, private og diakonale institusjoner, var utgangspunktet for eutanasiprogrammet T-4 som gikk ut på å ta livet av mange barn og voksne med funksjonsnedsettelse og psykisk sykdom Grue og Heiberg, 2006. I Russland ble psykisk syke og barn og voksne med funksjonsnedsettelse samlet og drept av den tyske okkupasjonsmakten i 1941 uten støtte i juridisk og byråkratisk praksis (Friedlander, 1997, s. 89). Det er ikke noe som tyder på at en liknende registrering eller massedrap ble iverksatt i Norge.

Det er lite forskning om hva naziregimets okkupasjon betydde for den institusjonelle og diakonale funksjonshemmingsomsorgen i Norge. Institusjonsomsorgen og den kristne diakonien utgjorde en motmakt

med tanke på menneskesyn og verdsetting ved å etablere muligheter for opplæring og arbeid for døve og funksjonshemmede. Studier viser imidlertid også at Hjemmet for døve i en viss grad tilpasset seg tidens eugeniske tenkning ved språkbruk og ved å etablere en avsidesliggende institusjon for dem som ikke passet inn (Grue, 2018; Lid, 2018). Denne institusjonen fikk form av en arbeidsgård og arbeidsleir og ble etablert i 1931 i Andebu kommune, Vestfold. Retorikken som ble brukt for å samle inn penger til dette formålet, er i tråd med tidens stigmatiserende og negative syn på døve og åndssvake.

Samtidig var dette i en periode hvor et medisinsk kunnskapsregime hadde erstattet det pedagogiske, noe som innebar et skifte fra et mer optimistisk perspektiv med vekt på utviklingsmuligheter til et mer pessimistisk perspektiv med vekt på stagnasjon og passivitet (Simonsen, 2003). I Hjemmet for døve kom denne endringen til uttrykk i form av arbeidsgården på Sukke, som ble etablert som et segregert tilbud for disse, hovedsakelig mennene.

På tysk ble begrepet «livsuverdige liv» (Lebensunwertige lebens) brukt om personer med funksjonsnedsettelse som man anså at det ikke var håp for. Dette kunne dreie seg både om barn, voksne og eldre (Binding & Hoche, 1920). Tanken om at noen liv ikke er leveverdige, er kjent også i norsk kontekst, og også her var det leger som argumenterte for å starte et eutanasiprogram i Norge (Stien, 2015, s. 1762). Argumentasjonen liknet på den i Tyskland, nemlig å befri personen fra smerter og et liv uten mening, skåne pårørende, spare samfunnet for økonomiske utgifter og få plass til flere i institusjonene. Ideen om at det er barmhjertig å ta livet av personer som antas å leve liv uten mening og med smerter, var rådende innenfor denne ideologien. Et eutanasiprogram ble aldri en realitet i Norge, og ifølge Stien (2015) kan dette skyldes at norske NS-leger ikke støttet forslaget. NS-legene som ble spurt, var ikke uenige i at en stor andel, omkring 10 % av Norges befolkning kunne karakteriseres som «mindreverdige», men sterilisering, altså negativ eugenikk, ble sett på som en bedre løsning enn dødshjelp, altså eutanasi (Stien, 2015, s. 1762–1763).

Den tyske okkupasjonsmaktens administrasjon ble etablert ganske raskt etter maktovertakelsen i april 1940 (Haave, 2007). Quislings andre

regjering tok over makten i 1942, og arbeidet for å få vedtatt en lov om svangerskapsavbrytelse for å regulere reproduksjonen. 7. januar 1943 ble Lov til vern om folkeætten vedtatt (Haave, 1994, s. 129). I denne loven om svangerskapsavbrytelse og i forskriftene til loven ble det presisert hvilke arvelige sykdommer og defekter hos en av foreldrene «som skulle betinge svangerskapsavbrudd:

a. Åndssvakhet og evnesvakhet
b. Svære former av psykopati, særlig hos asosiale individer
c. Svær form av alkoholisme
d. Schizofreni e Epilepsi
f. St. Veitsdans
g. Blindhet
h. Døvhet
i. Svære former av legemlige misdannelser
j. Alvorligere former av annen sykdom eller defekttilstand enn ovenfor nevnt.» (Giæver, 2005, s. 3475)

Både døvhet, blindhet, åndssvakhet og epilepsi var grunner for svangerskapsavbrytelse. Loven ga myndighetene vide fullmakter, men ble i mindre grad brukt i den korte tidsperioden den virket (Giæver, 2005). Døvhet var blant de tilstandene som var arvelige, dette var også en grunn til å forhindre at døve fikk anledning til å få barn og dermed familieliv (Haave, 2007). I en eugenisk logikk skal folkets kropp være sunn og sterk og frisk. Den som ikke passer inn, blir sett på som uegnet (unfit) til å bringe slekten videre. Dette er en tenkning man kan se praktisert i mange vestlige stater i tiden fra 1910–1960, og noen ganger også senere enn dette.

Denne lovteksten indikerer et syn på døve som mindre verd enn andre samfunnsborgere. Det var ikke ønsket at personer som var døve skulle få egne barn, som da risikerte å videreføre en nedarvet døvhet. Hjemmet for døve hadde et mer positivt syn på døve, men samtidig etablerte stiftelsen en boform både på Nordstrand og i Andebu som var i samsvar med samtidens syn på disse borgerne som ikke likeverdige i praksis, med henblikk på like muligheter til å leve gode liv. Ved at det ble etablert en

arbeidskoloni for døve menn, ble disse forhindret fra vanlig samliv, og slik kan dette ses på som en form for negativ eugenikk (Lid, 2018, s. 47; Søbye, 2010, s. 491). En steriliseringslov som åpnet for tvangssterilisering, ble vedtatt av Det norske Storting i 1934, både internering og sterilisering ble brukt for å regulere tilgang til å kunne leve frie familieliv (Brustad et al., 2017, s. 22). Internering og segregering ble sett som et bedre virkemiddel enn sterilisering (Haave, 1994, s. 27).

Den eugenisk pregede tenkningen vant innpass i vestlige samfunn fra forrige århundreskifte og frem mot naziregimet, da den eugeniske tenkningen ble konkret og praktisk politikk. Det kan være en beskyttelse mot rasehygienen at Hjemmet for døve var tett forbundet med kirke og indremisjon, fordi disse miljøene var kritiske til den eugeniske tenkningen (Giæver, 2005). De fleste kristne var på denne tiden abortmotstandere. I arbeidet med å gi døve muligheter til å leve gode liv, ser vi likevel begrensninger i form av lave forventninger til hvilke livsmuligheter døve og døvblinde personer kunne ha. Gjennom segregeringen og etableringen av arbeidsgården legges det til rette for en sosial, negativ eugenikk fordi døve personer med funksjonsnedsettelse ikke ble gitt mulighet til å leve vanlige liv i lokalsamfunn og nabolag. Arbeidsgården er et eksempel på ekskludering i form av bosted, tilgang til hverdagsliv, klær, mat, og livsinnhold (Lid, 2018).

Det er kun få beretninger om døve som har et familieliv innenfor rammen av stiftelsens praksis; i en artikkel fra *Arbeiderbladet* fortelles det at det er noen få døve ektepar ved hjemmet som har egne små leiligheter, og at det er fem døve kvinner på Sukke gård (Kristiansen, 1938). Døve ble behandlet som annerledes, som barn, og som umyndige var det ikke innenfor rekkevidde å etablere forhold og familie eller gå inn i vanlig lønnet arbeid.

Etablering av arbeidsgård

Mot slutten av 1920-tallet hadde virksomheten ved Hjemmet for døve vokst og ledelsen så behovfor et sted som kunne gi «plass for sådanne døve, som det er vanskelig å ha i et så tettbygd strøk, som hjemmet på Nordstrand ligger i.» (Svendsen, 1932, s. 158). Sitatet er fra Det norske

lutherske indremisjonsselskaps årbok for 1929–1931 og er ført i pennen av Conrad Svendsen, leder og stifter av Hjemmet for døve. Hjemmet for døve gikk da til innkjøp av en Sukke gård i Andebu i Vestfold til dette formålet.

Conrad Bonnevie-Svendsen var, sammen med sin far, sentral da Andebu gård ble kjøpt i og etablert som arbeidshjem (koloni) for døve, det var han som fikk fullmakt fra styret til å gjennomføre kjøpet. Hovedmotivasjonen var å skaffe et sted for de som ikke passet inn i det etter hvert borgerlige nabolaget på Nordstrand der Hjemmet for døve hadde sin virksomhet. Vi ser imidlertid av Wisløffs betenkning gjengitt nedenfor at det var tvil i styret om målgruppen var tilstrekkelig arbeidsfør til å kunne bidra til driften av gården. Etableringen av en arbeidsgård i Andebu kan, som jeg har vist, forstås som en styrking av den segregerte praksisen som kjennetegnet denne tidens omsorg for funksjonshemmede. Gården ble kjøpt av stiftelse Hjemmet for døve i 1931. I referat fra styremøtet torsdag 15. oktober på sogneprest Wisløffs kontor kan vi lese følgende betenkning fra Wisløff:

> I forbindelse med den av prestene Svendsens foreslåtte store utvidelse av «Døvehjemmet» med innkjøp av gården Sukke i Andebu ønsker styrets medlem Wisløff å uttale at han med glede stemmer for dette kjøp, som han finner økonomisk forsvarlig og skikket for et noget større anlegg til hjelp for de døve under forutsetning av at der er behov for et arbeidshjem på såpass mange arbeidsføre døve at en stor eiendom kan utnyttes rationelt. Skulde behovet imidlertid nærmest og mest sikte på blinde døve og arbeidsudyktige individer vil han måtte fraråde kjøp av en så stor eiendom, som dessuten ved sin spredte bebyggelse vil være meget utjenlig. (Forhandlingsprotokoll for Komiteen for Hjemmet for døve på Nordstrand ved Kristiania 5. april 1898–25. august 1965, s. 99)

Det er interessant å se vurderingen som et av styrets medlemmer her legger for dagen. Styret går videre og undersøker om det finnes noen aktuelle steder å kjøpe i nærheten av Nordstrand (s. 100), noe som tyder på at målgruppen ikke var helt avklart. I styremøte 12 dager senere, 27. oktober 1931 beslutter styret å kjøpe gården Sukke «efter at flere andre eiendommer siden siste møte var besiktiget, men ingen av disse funnet skikket. Det

besluttedes enstemmig å gå til kjøp av Sukke» (s. 101). Naboeiendommen ble besluttet kjøpt i 1934, på styremøte 3. mai 1934 (s. 107).

Styret holder få møter i okkupasjonsårene, og det er ikke referanser i styreprotokollen til hendelser relatert til okkupasjonen. Den viktigste saken er behandlingen av forbindelsen mellom Hjemmet for døve og Det norske lutherske indremisjonsselskapet, som blir opphevet i styremøtet 28. oktober 1941. Motivasjonen for å ønske å skille lag med indremisjonsselskapet, formulert av prestene Svendsen og Bonnevie-Svendsen, var at det kirkelige døvearbeidet krevde en faglig spesialisering, og at Hjemmet for døve var blitt en «kristelig-social institusjon» mer enn «en missionsanstalt og hjem for eldre og hjelpelöse döve» (C. Svendsen & C. B. Svendsen, 1938). En viktig begrunnelse for å bryte forbindelsen er økonomisk, formulert på denne måten av prestene Svendsen: «Så stort som Hjemmet nu er vokset sig – ved sin egen naturlige vekst, og de midler som er skaffet tilveie nettopp til dette formål – vil det være det naturlige og riktige at det fremtreder overfor offentligheten som en selvstendig institusjon» (C. Svendsen & C. B. Svendsen, 1938).

Conrad Bonnevie-Svendsen deltar ikke på møtet 5. april 1945, han er på dette tidspunkt i Sverige på grunn av risiko for å bli tatt av okkupasjonsmakten. Neste styremøte avholdes 12. april 1946, og i perioden 25. juni–5. november var han medlem av Gerhardsens samlingsregjering som konsultativ statsråd for kirkesaker. Dette betyr at Conrad Bonnevie-Svendsen trolig har prioritert det kirkelige arbeidet høyere enn arbeidet som styreleder for Hjemmet for døve. Den anseelsen Bonnevie-Svendsen fikk på grunn av sitt virke i okkupasjonsårene, kan ha bidratt til å styrke stiftelsens anseelse i samfunnet.

Kontrovers med Norges døveforbund

Helmer Moe fra Trondheim var forbundsleder for Norges Døveforbund fra 1934 til 1946, da Wilhelm Schrøder fra Oslo tok over vervet. Hjemmet for døve beskrev sin målgruppe som «ulykkelige døve – de som foruten døvheten har andre plager som blindhet, vanførhet, vanskelig sinn, eller de som er lite begavet» (Årsmelding 1945, s. 1). I datidens offentlighet, der vi finner økonomiske argumenter for negativ eugenikk, ser vi

også at organisasjoner som arbeider med utsatte grupper, vektlegger at personene ble i stand til å klare å forsørge seg selv etter et opphold ved organisasjonens institusjoner. Vi ser denne argumentasjonen hos Norsk misjon blant hjemløse (Lid, 2018; Søbye, 2010). Gården på Sukke blir ofte referert til som en arbeidsgård. Vi skal her se nærmere på hva som ligger i fenomenet arbeidsgård. De som ikke kunne finne seg arbeid innenfor de tradisjonelle s-yrkene som døve ofte ble henvist til, skredder, sydame, snekker og skomaker, kunne bidra til fellesskapet gjennom arbeid på gård. Det var også en forventning om at arbeidet på gården skulle bidra til å styrke økonomien.

Arbeidsgården på Andebu er omtalt i en rekker avisartikler og reportasjer. Det gjennomgående perspektivet er at stiftelsens arbeid står i sentrum. Familien Svendsens menn som er ansatt i stiftelsen, betegnes som dyktige prester som ofrer seg for de døve som «er barn, tross skjegg og grånende hår» (*Aftenposten,* 7. mai 1932). En stor reportasje i *Morgenposten* 18. mai 1934 beskriver arbeidet på gården sett fra perspektivet til stiftelsen Hjemmet for døve (*Morgenposten*, 18. mai 1934). Det er bilde av alle tre ledere i stiftelsen, Conrad Svendsen, Conrad Bonnevie-Svendsen og Eystein Svendsen, også sønn av Conrad Svendsen og på dette tidspunktet leder for arbeidsgården på Andebu. Journalisten spør hvordan de døve er når de kommer til gården, og leseren får vite at «[M]ange av dem er svært late av seg. De har lite lyst til å arbeide, men når et halvt års tid er gått, er de fornøide over å få lov til å arbeide» (*Morgenposten,* 18. mai 1934). Døve som kommer til gården, er altså late og må lære å arbeide. Det fremgår ikke av reportasjen om beboerne får lønn, eller om det er stiftelsen som får inntektene av deres arbeidsinnsats.

Helmer Moe, forbundsleder i Døveforbundet, kritiserer i et leserinnlegg i *Morgenposten* 4. juni 1934 de holdninger til døve som Hjemmet for døve frembærer. Bakgrunnen er den nevnte artikkelen om Hjemmet for døve på Andebu 18. mai, og det narrativet om at døve er late, som etableres i artikkelen. Dette er i en tid hvor fysisk kroppsarbeid var det vanlige, og man var nødt til å arbeide for å forsørge seg selv.

Helmer Moe var den første døve leder for Døveforbundet og dermed en foregangsmann i døves egen organisasjon. I det nevnte innlegget i *Morgenposten* beskriver han hvordan døve i liten grad har fått anledning

til å lære på linje med andre, og at de derfor ikke er late, men ikke har hatt tilgang til den samme opplæring, innsikt og trening som sine medborgere. Han etterlyser bedre utdanningsmuligheter for døve, mer konkret et tilbud om fagskoleutdanning. Helmer Moe kommer utenfra den diakonale konteksten og representerer ikke pastoral makt. Som leder for Norges døveforbund og selv døv utgjør han i stedet en korrigerende motmakt, counter-conduct, mot Hjemmet for døves fremstillinger av døve i media. Maktens dynamikk kommer til uttrykk på måter å styre andre, men også seg selv på (Aavitsland, 2022, s.131). Gjennom motstanden formulert i innlegget i *Morgenposten* hevder Moe sin rett som døv til å lede seg selv på en annen måte.

Kritikken fra Moe, lest i lys av Foucault er da en kritikk mot måten Hjemmet for døve utøver makt på overfor døve beboere på Sukke gård, og i offentligheten gjennom medias reportasje. Ved å fremstille døve menn som late støtter stiftelsen samtidens negative syn på funksjonshemmede. Samtidig fremhever Hjemmet for døve sitt eget arbeid, som kan bidra til å forvandle den som er en byrde for samfunnet, til å bli en som yter til fellesskapet gjennom sitt arbeid på gården. I et slik narrativ fremstår den døve ikke som et subjekt, men som en som må underordnes andres ledelse, andres *conduct*. Moe yter i sitt innlegg motstand mot denne måten ikke-døve, altså hørende ledere ved den diakonale institusjonen, fremstiller døve gårdsarbeidere på.

I avisartiklene er det Hjemmet for døve som er den som er beretningens helt ved å få den late døve til å arbeide etter et halvt års tilvenning til det kroppslige arbeidet. Moe, som er leder av en egenorganiseringsbevegelse til forskjell fra Hjemmet for døve, som er en diakonal institusjon, beskriver døve i anerkjennende ordelag og bruker strukturelle forklaringer for å begrunne at døve ikke er i lønnet arbeid på lik linje med hørende voksne menn. Hjemmet for døve er gjennom avisartikkelen opptatt av å få frem sitt eget arbeid mer enn å styrke anerkjennelsen av døve som likeverdige samfunnsborgere. Moe kritiserer stiftelsens makt over døve på gården og i offentligheten gjennom fremstillingen i landsdekkende media.

Bonnevie-Svendsen svarer ikke Moe i avisen, men velger i stedet å sende et privat brev datert 18. juni 1934, hvor han beklager uttalelsen og legger skylden for utsagnet på journalisten: «Jeg påtalte overfor journalisten den

måte han hadde forvrængt min uttalelse om de døve når de kom hit at «de er late» Som De vel forstår har det aldrig været min mening å uttale noget sådant» (Svendsen, 1934). Dette er i seg selv interessant, siden Bonnevie-Svendsen vanligvis er opptatt av å bruke pressen til å få sitt budskap ut til en større allmenhet. En mulig forklaring kan være at Bonnevie-Svendsen ikke har sett seg tjent med at kritikken av pressen kommer ut til allmennheten og journalisten når han velger å svare privat i stedet for offentlig.

Denne tidsperioden, 1930-tallet, var en tid hvor livet til den som ble vurdert å ligge andre til byrde, ble regulert ved for eksempel å måtte bo i kolonier eller på arbeidsgårder (Ben-Moshe, Chapman & Carey, 2014). Denne formen for både oppbevaring og utnyttelse av arbeidskraft fant sted i flere vestlige land, som USA og Danmark. Hjemmet for døve utgjør her ikke en motmakt til det rådende synet på døve og funksjonshemmede. Dermed fremstår driften av arbeidsgården som en støtte til tidens segregerende praksis.

Motmakt mot okkupasjonsstyret

Prester og teologer i Den norske kirke viste stor motstand mot okkupasjonsmakten, samtidig som sentrale kirkeledere i tiden før okkupasjonen hadde gitt uttrykk for antisemittiske holdninger (Nærø, 2021). Eksempler på dette er generalsekretær for Det norske lutherske indremisjonsselskap Johan M. Wisløff og Ole Hallesby, prest, teolog med doktorgrad fra Erlangen i 1909 og formann for Det norske lutherske indremisjonsselskap 1923–1956. Begge gir i skrift og tale uttrykk for teologisk begrunnet kritikk av jøder som ikke vil omvende seg til kristendommen og mer generelt antisemittiske holdninger (Nærø, 2021, s. 43–44). Hallesby gir således i 1934 rosende omtale av Hitlers politikk, men uttrykker bekymring for at den tyske kirke skal underordnes staten (Nærø, 2021, s. 43). Hjemmet for døve er frem til 1941 en del av Det norske lutherske indremisjonsselskapet. Conrad Bonnevie-Svendsen samarbeidet med Hallesby i Koordinasjonskomiteen som omtales nærmere nedenfor. Det var altså tette bånd i 1930-årene mellom Hallesby, Wisløff og Bonnevie-Svendsen.

Conrad Bonnevie-Svendsen (1898–1983) var sønn av Conrad Svendsen (1862–1943) og Hanne Bonnevie (1866–1934). Han ble født samme år som faren etablerte Hjemmet for døve. Bonnevie-Svendsen var utdannet prest og ansatt som hovedprest for døve fra 1933. Han var styreformann for Hjemmet for døve i perioden 1942–1968. I denne perioden var det altså samme person som var både daglig leder og styreleder for stiftelsen og hovedprest for Norges døve. Bonnevie-Svendsen er dermed så tett forbundet med Hjemmet for døve at det kan være vanskelig helt å skille stiftelsen fra personen og presten.

I egenskap av prest var Bonnevie-Svendsen kirkens representant i Koordinasjonskomiteen og i Hjemmefrontens ledelse.[2] Koordinasjonskomiteen utgjorde den utøvende ledelsen for den sivile motstanden (Voksø, 1994, s. 242). Bonnevie-Svendsen flyktet til Sverige mot slutten av krigen og fikk en ledende posisjon i det kirkelige arbeidet blant nordmenn i landflyktighet. Bonnevie-Svendsen var medlem av Den midlertidige kirkeledelse og hadde som ansvar å bygge opp en hemmelig sambandstjeneste mellom kirkeledelsen i Oslo og de 645 (650) av landets 699 prester som var fast ansatt i statsstillinger og hadde nedlagt sine statsembeter og brutt med statens kirkestyre, og derfor ikke lenger mottok lønn for sitt arbeid (Norsk biografisk leksikon, bind 1, 1999; Voksø, 1994, s. 257). Som hovedprest for landets døve var Bonnevie-Svendsen underlagt få reiserestriksjoner, noe som gjorde det mulig for ham å holde kontakten med prestene. Det er også dokumentert at Døvekirken i Oslo ble brukt til å gjemme våpen (Marit Vogt-Svendsen, privat korrespondanse).

Bonnevie-Svendsen hadde ikke en statlig funksjon, stillingen var ikke en embetsstilling. det var derfor ikke relevant for ham å nedlegge sitt embete i protest mot statens styre. Det kirkelige døvearbeidet var statlig finansiert, men var ikke å forstå som en embetsstilling på linje med soknepreststillingen. I egenskap av å være prest kunne han yte motstand mot okkupasjonsstyret ved bruk av det Foucault har kalt maktens idealform, pastoralmakten. Det var som prest og kirkelig leder

2 Om forholdet mellom Koordinasjonskomiteen og Hjemmefrontens ledelse, se Voksø, 1994, s. 408 og s. 427.

Bonnevie-Svendsen gjennom sin reisevirksomhet bidro til å opprettholde kirken som institusjon i Norge under okkupasjonsårene.

Finansieringen av utbetalingene til prestene som hadde nedlagt sine embeter tok en gruppe forretningsmenn ansvar for, og prestelønninger var populært formål å gi gave til (Voksø, 1994 s. 257). Tross myndighetenes strenge forbud mot økonomisk støtte til forrædersk virksomhet gikk kirkens hjelpeprogram uavbrutt gjennom krigsårene (Voksø, 1994, s. 257). Skyldtes dette en grunnleggende respekt for kirken, eller gikk dette støttearbeidet under myndighetens radar fordi det ble utført av en døveprest? Det er mulig at Bonnevie-Svendsens rolle som døveprest ga en form for anonymitet til arbeidet.

Også Norges døveforbund forholdt seg aktivt til okkupasjonen. Døveforbundets blad *Tegn og tale* kom ut i løpet av de fem okkupasjonsårene og var underlagt sensur. Døve i Norge opplevde å være utsatt under okkupasjonen fordi de ikke kunne høre dersom en soldat ropte på dem. Døveforbundet ønsket derfor at norske døve skulle få mulighet til å bruke et hvitt armbind påtrykket teksten DØV, slik tyske døve brukte. Okkupasjonen var imidlertid over før dette tiltaket ble iverksatt (Herland, 2018). I krigens første år ytret døve i Norge et ønske om å kunne få påført ordet DØV i identitetskortet, men få var positive til å bruke armbind for å identifisere seg som døv.

Ambivalens: Kritikkens vilkår og fundament

Det kan se ut til at den kirkelige og diakonale virksomheten til Døvekirken og Hjemmet for døve i perioden 1930–1945 representerte både makt og motmakt. Den kirkelige innsatsen som prest i døvekirken er uttrykk for en tydelig motmakt mot okkupasjonsmakten. Her er kanskje den viktigste handlingen Conrad Bonnevie-Svendsen gjør å arbeide for å bevare og styrke kirken som institusjon. Okkupasjonsmakten mangler legitimitet, og det er derfor ikke et radikalt valg å motarbeide den, og det innebærer både risiko og muligheter for innflytelse. Når det gjelder den makten som er representert ved Hjemmet for døve, er det mer ambivalens. Hjemmet ledes av prester som ikke selv har pedagogisk eller helsefaglig utdanning. Samtiden er preget av en nedvurdering av mennesker som ikke er

produktive og kan bidra til samfunnet ved å produsere og arbeide for lønnen. En hovedoppgave for Hjemmet for døve er å gi opplæring til arbeid, men innenfor institusjonens rammer.

Vi kan ikke på dagens verdigrunnlag og politiske trender kritisere personer fra en annen tid for ikke å tenke slik vi mener de burde. Men vi kan vurdere en praksis ut fra samtidens grunnlag og holdninger. Hjemmet for døve blir, som vi har sett, kritisert i samtiden for å bringe videre negative holdninger til døve i samfunnet. Her er det interessemotsetninger som var viktige i mange år fremover, og som er mulig å spore i friksjon og konflikter. Norges døveforbund kjemper for like rettigheter, verdsetting og medborgerskap. Hjemmet for døve er en diakonal, filantropisk organisasjon som trenger pengegaver til å gjøre sitt arbeid, hovedformålet er å hjelpe, og døve defineres som hjelpetrengende.

Den pastorale makt Hjemmet for døve utøver er personifisert i leder og prest Conrad Bonnevie-Svendsen. Det er også som prest han gjør en innsats for å redde kirken fra okkupasjonsmaktens regulerende, men illegitime makt under okkupasjonsårene. Denne innsatsen lykkes, kirken reddes som institusjon, og han selv får en sentral rolle i årene umiddelbart etter krigen, mest prominent som statsråd i overgangsregjeringen. Samtidig er det den samme pastorale makten som brukes når stiftelsen fremmer sitt arbeid i pressen gjennom å bidra til avisartikler som fremstiller døve som hjelpetrengende og late.

Kritikk av denne fremstillingen kommer fra utenfor kirken, fra døves rettighetsorganisasjon, og kritiserer det narrativet stiftelsen bygger sitt arbeid på. Hvis døve ikke er hjelpetrengende, har Hjemmet for døve ikke samme betydning og funksjon for å lære døve å bidra til samfunnet. Kritikken kan leses som en korreksjon av mediafremstillingen og er dermed en handling mot makten, en motmakt.

Hjemmet for døve målbærer likevel en implisitt kritikk av samfunnets syn på døve ved å etablere et hjem med opplæring og arbeidsmuligheter. I seg selv er dette anerkjennende handlinger som viser en tro på den den enkeltes menneskeverd og livsmuligheter. Denne handlingen kan ha gitt døve en beskyttelse fordi de, i en tid hvor funksjonshemmede ble sett på som en byrde for samfunnet, ble vist frem som arbeidende personer som bidrar til fellesskapet. Samtidig kan fremstillingen av døve som late ha

økt sårbarheten døve og funksjonshemmede opplevde nettopp i denne tidsperioden.

Hovedaktøren i fremstillingen av Sukke gård i offentligheten er stiftelsen selv, Hjemmet for døve og deres ledere. Dermed er det en fare for at arbeidet som vises frem og personene som bor og jobber på arbeidsgården, blir brukt instrumentelt. Det er nettopp dette at døve gjøres til et objekt for stiftelsens arbeid Norges døveforbunds leder Moe kritiserer. Ved å argumentere for at døve møter det vi i dag ville kalle strukturell diskriminering, peker Moe på en annen form for maktutøvelse, selvbestemmelse, hvor den som er døv kan styre seg selv som en myndig borger. Moe foregriper her Foucault. Det er nettopp dette som også Foucault kritiserer, objektiviseringen av den andre (Foucault, 2000, s. 326).

Døvekirken utøver motmakt mot okkupasjonsstyret 1940–1945 gjennom den pastoralmakt Bonnevie-Svendsen har tilgang til som prest for Norges døve i Den norske kirke. Samtidig, og i den lengre tidsperioden 1930–1945, utøves samme form for makt av den diakonale stiftelsen Hjemmet for døve overfor døve beboere ved Sukke gård i Andebu. Mot denne formen for maktutøvelse, som foregår i offentligheten, møter stiftelsen selv kritikk. Kritikken kommer utenfra og retter seg mot nettopp formen for myndighetsutøveøvelse, hvor døve fremstilles som umyndige objekt for stiftelsens arbeid heller enn som likeverdige personer.

Referanser

Asdal, K. & Reinertsen, H. (2020). *Hvordan gjøre dokumentanalyse: En praksisorientert metode*. Cappelen Damm Akademisk.

Binding, K. & Hoche, A. (1920). *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Mass und ihre Form*. Meiner Verlag.

Binkley, S. & Cruikshank, B. (2016). Introduction: Counter-conduct. *Foucault Studies*, 3–6. https://doi.org/10.22439/fs.v0i0.5010

Bredberg, E. (1999). Writing disability history: Problems, perspectives and sources. *Disability & Society, 14*(2), 189–201. https://doi.org/10.1080/09687599926262

Brustad, J., Lien, L., Rosvoll, M., & Vogt, C. (2017). *Et uønsket folk: Utviklingen av en "sigøynerpolitikk" og utryddelsen av norske rom 1915–1956*. Cappelen Damm.

Chapman, C., Carey, A. C. & Ben-Moshe, L. (2014). Reconsidering confinement: Interlocking locations and logics of incarceration. I L. Ben-Moshe, C. Chapman

& A. C. Carey (Red.), *Disability incarcerated. Imprisonment and disability in the United State and Canada* (s. 3–24). Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry, 8*(4), 777–795. https://www.jstor.org/stable/1343197?seq=1#metadata_info_tab_contents

Foucault, M. (1999). *Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*. Pax forlag.

Friedlander, H. (1997). Registering the handicapped in Nazi Germany: A case study. *Jewish Studies, 11*(2), 89–98.

Giæver, Ø. (2005). Eugenisk indikasjon for abort – en historisk oversikt. *Tidsskrift for Den norske legeforening, 125*(24), 3472–3476.

Grue, J. (2018). Fremstillinger av døve og døvhet: Tre historiske nedslag. I I. M. Lid (Red.), *Diakoni og velferdsstat: Utvikling av en diakonal praksis i samspill med myndigheter, sivilsamfunn og borgere.* Gyldendal Akademisk.

Grue, L. and Heiberg, A., 2006. Notes on the History of Normality – Reflections on the Work of Quetelet and Galton. *Scandinavian Journal of Disability Research*, *8*(4), 232–246. http://doi.org/10.1080/15017410600608491

Herland, H. (2018). *Norges Døveforbund 100 år (1918–2018)*. Norges Døveforbund.

Haave, P. (2000). *Sterilisering av tatere 1934–1977: En historisk undersøkelse av lov og praksis*. Norges forskningsråd, Området for kultur og samfunn.

Haave, P. (2007). Sterilization under the swastika: The case of Norway. *International Journal of Mental Health, 36*(1), 45–57. https://doi.org/10.2753/IMH0020-7411360104

Kirkebæk, B. & Hornemann Møller, I. (2020). *Afhægtet: Mennesker med udviklingshandicap og deres levevilkår*. Samfundslitteratur.

Lid, I. M. (Red.). (2018). *Diakoni og velferdsstat: Utvikling av en diakonal praksis i samspill med myndigheter, sivilsamfunn og borgere.* Gyldendal Akademisk.

NOU 2016: 17. (2016). På lik linje: Åtte løft for å realisere grunnleggende rettigheter for personer med utviklingshemming. Barne- og likestillingsdepartementet.

Nærø, A. (2021). Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen. *Teologisk Tidsskrift, 10*(1), 41–61.

Simonsen, E. (2003). *Vitenskap og profesjonskamp: Opplæring av døve og åndsvake i Norge 1881–1963*. Unipub.

Svendsen, C. (1932). Hjemmet for døve. I *Det norske lutherske indremisjonsselskap Årbok 1929–1931* (s. 156–158). Indremissionstrykkeriet.

Stien, R. (2015). Norske NS-leger og deres forhold til euthanasi. *Tidsskrift for Den norske legeforening, 135*(19), 1761–1763. https://doi.org/10.4045/tidsskr.15.0300

Stiker, H.-J. (1999). *A history of disability*. University of Michigan Press.

Stuckey, Z. (2014). *A rhetoric of remnants*. SUNY pres.

Søbye, E. (2010). *En mann fra forgangne århundrer: Overlege Johan Scharffenbergs liv og virke 1869–1965: En arkivstudie*. Oktober.

Voksø, P. (1994). *Kirkeliv og kirkelov. Inntrykk fra 50 års historie*.

Aavitsland, V. L. (2022). *Conditioned by history. Experience and critique in Foucault's thought* [Doktorgradsavhandling]. De Paul University.

Arkivstykker fra Hjemmet for døves historiske arkiv

Styreprotokoll. Forhandlingsprotokoll for Komiteen for Hjemmet for døve på Nordstrand ved Kristiania 5. april 1898–25. august 1965, s. 99 (Boks Ab – L0001).
Hjemmet for døve (1945). Årsmelding signert Conr. B. Svendsen, prest for Norges døve.
Aftenposten 7. mai 1932 Den tause gård i Andebu. Litt om pastor Conrad Svendsens nye hjem for døve ved Tønsberg. signert -dan.
Morgenposten 18. mai, 1934. Sukke: Døvehjemmet i Andebu. Riksarkivet ZA – L 0004.
Moe, H. *Morgenposten,* 15. juni 1934. Sukke: Døvehjemmet i Andebu. Riksarkivet ZA – L 0004.
Svendsen, C. B. Privat brev Helme Moe 18.juni 1934. Riksarkivet Ea L 0001. Brevet mangler signatursiden, jeg antar det er skrevet av Conrad Bonnevie-Svendsen.
Svendsen, C. & Svendsen C. B. (1938). Til styret for Hjemmet for døve». 23. april 1938. Forhandlingsprotokoll. Riksarkivet Ab L 0001.
Kristiansen, K. H. (1938). De tauses gård i Andebu. *Arbeiderbladet* 27. august 1938. Riksarkivet ZA – L 0004.
Klæbok 1938–39.
Bekledningsbok 1940–45.

Arkivstykker fra Hjemmefrontmuseet

Boks HHI 55 Embets- og statstjenestemennene funnet frem av Frode Færøy, PhD.
Notat fra Res Kap Alex Johnson (Uranienborg kirke), 18. januar 1947, omtaler biskopenes hyrdebrev 15. januar 1941, samarbeidet med Conrad Bonnevie-Svendsen og Eivind Berggrav, samt Bonnevie-Svendsens flukt til Sverige.
Bilag 5. Uttalelse fra Finansdepartementet.
Grimnes, O. K. (1973). Telefonsamtale med Conrad Bonnevie-Svendsen 27.4.1973.

Andre kilder

Norsk biografisk leksikon bd 1 1999 Torleiv Auestad: Conrad Bonnevie-Svendsen https://www.nb.no/items/2e90d8b4c03d0ee8ae0b7fa7c74de792?page=405&searchText=H.%20Hauge:%20biografi%20(Svendsen,%20Conrad%20Bonnevie)%20i%20NBL1,%20bd.%2015,%201966%20Conrad%20bonnevie-Svendsen
Marit Vogt Svendsen, privat korrespondanse, 2020 og 2021.

KAPITTEL 11

Mat og motmakt

Helena Schmidt
Universitetet i Oslo

Abstract: The article offers interpretations of food and bodily conduct in contested spaces of hospitality in Oslo. I propose that ways in which food is rejected, received or negotiated may reveal counter-embodiments in unexpected situations. I base this proposal on participant observations conducted in two locations in Oslo between 2017 and 2019: a diaconal soup kitchen offering free food to poor migrants, and the dense, urban area known as Grønland. Looking through the meal lens, food is elevated as a symbol of hospitality, of embodiment and belonging. However, food also appears at a distance, as unanswerable, potentially and paradoxically, disembodying. The article presents three excerpts from ethnographic fieldwork, each involving food and bodies in different spaces. Discussing how to interpret these excerpts, I also draw critical attention to the involvement and affectedness of the research subject as part of the conduct/counter-conduct framework. From interpretations of these excerpts, it seems that counter-conduct may also appear as an intimate, embodied negotiation. The methodology guiding the article promotes a sensing, vulnerable presence as key to discovering and being affected by the vulnerability already present in empirical proximities. The discussion develops from the empirical material, in dialogue with among others Sara Ahmed and Engin Isin, and reveals how attention to embodied contradictions appear central to the discoveries of counter-conducts in contemporary precarity.

Keywords: counter-conduct, counter-embodiment, performative citizenship, strange encounters, phenomenology, critical food studies, diaconia

Matservering er sentralt i diakonalt arbeid rettet mot mennesker som lever i sårbare situasjoner, og som av ulike grunner er marginalisert fra samfunnet. Fokuset på mat som en del av den diakonale handlingen er selvfølgelig historisk viktig (Meijers, 2019). Min interesse for mat

Sitering: Schmidt, H. (2022). Mat og motmakt. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 11, s. 239–261). Cappelen Damm Akademisk.
https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch11

og måltid i forbindelse med diakonien dreier seg derimot ikke om den diakonale tjenesten som sådan. Undersøkelser av hvordan mat serveres, mottas eller avvises kan også åpne for spørsmål om hvordan *counter-conduct* kan tydes fra observasjoner av kropper som spiser og ikke spiser i diakonale og offentlige rom. Jeg er interessert i det helt åpenbare og samtidig ofte bortglemte ved matens omstendigheter, deriblant den spisende kroppen. Om hvordan mat fyller kropp og nærer liv, gjenoppliver minner og møter grunnleggende fysiologiske så vel som sosiale behov. Om hvordan måltider kan fremprovosere smerte, distanse og isolasjon, matens betydning som tomrom, og matservering som skaper opplevelser av fornedring. Det diakonale rommet blir dermed spesielt viktig som et sted der mat, motstand, intensjoner og kropper møtes.[1] Hvilke tegn på motstand kan tolkes fra undersøkelser av matservering i diakonale rom?

Det diakonale rommet har også sine rammer, sine intensjoner og betingelser (Lønning, 2010). Noen er åpenbare som del av det tilbudet som gis. Et diakonalt tilbud, som de fleste andre, er ikke ubetinget. Det har sine åpnings- og stengetider. Avhengig av type tilbud og diakonal organisasjon vil intensjonen også ofte være uttalt som måter å dekke behov på der de ellers ikke blir møtt av det offentlige velferdstilbudet. Der den kritiske undersøkelsen av de offentlige velferdstjenestene er etablert som del av både forskning og mediediskursen, kan tilsvarende kritikk av de diakonale tilbudene til mennesker som lever i utsatte og sårbare livssituasjoner, se ut til å være mindre fremtredende (de Souza, 2019; Poppendieck, 1998). Rebecca de Souza har i den nordamerikanske konteksten identifisert det hun kaller et moralsk kunnskapsvakuum (de Souza, 2019) som hindrer de kritiske undersøkelsene av tilbud som dekker sårbare gruppers grunnleggende behov. Samtidig kan vi få mye innsikt i noen sentrale utviklingstrekk ved omsorgen og gjestfriheten fra teologi, diakonivitenskap og politiske studier, for å nevne noen (Isin, 2008; Rønsdal, 2018; Wyller, 2009, 2019). Michel Foucaults (2000) monumentale kritikk av institusjonenes disiplinerende funksjoner er høyst aktuell, også i spørsmålet om hvordan vi kan tyde tegn på counter-conduct ved

1 Det empiriske bidraget til artikkelen er hentet fra mitt doktorgradsarbeid som jeg utførte mellom 2017 til 2021. Prosjektet er godkjent av Norsk senter for forskningsdata (NSD).

å se til subjektene av institusjonene. Foucault peker på maktens ustabile karakter, og her åpner det seg muligheter for å identifisere motmakt.

I denne artikkelen forholder jeg meg til motmakt, eller *counter-conduct* (Foucault, 2007), som tolkninger av det å kreve andre typer tilhørighet enn de forventede, nasjonale eller diakonale. Jeg er opptatt av hvordan maten hjelper oss å tyde noen av de mindre åpenbare sidene ved den gjestfriheten som tilbys både i diakonale og offentlige rom. For gjennom maten rettes fokus både på det enestående subjektet, og samtidig på alle subjekter, som har likeverdige behov for nettopp mat. Det empiriske bidraget kommer fra kombinasjonen av deltagende observasjon (Fangen, 2004) og en mobil tilnærming til gatefenomenologi (Kusenbach, 2003). Jeg har observert situasjoner der mat deles, forhandles eller avvises, og har vært spesielt opptatt av måltidet og kroppene som beveger seg gjennom, forbi og i skyggen av det som ved første øyekast kan virke som åpenbare eksempel på gjestfrihet slik den utøves av diakonale organisasjoner. Det har vært mange utfordringer knyttet til både planen for innhenting av materiale og selve feltarbeidet, blant disse har menneskers mobilitet, sårbarhet og min egen posisjonalitet påvirket etiske og praktisk-metodiske beslutninger i feltet. Summen av materialet innhentet ved både stedbundet deltagende observasjon og mer mobile observasjoner ble at jeg oppdaget noen forstyrrende tendenser. Og det er nettopp det at tendensene virket forstyrrende, med andre ord at hvordan noen av menneskene jeg observerte gjorde det helt motsatte av hva man kunne forventet av mottagere av gjestfrihet, som jeg i denne artikkelen vil tolke som mulige tegn på motmakt. Analysene av det empiriske materialet vil vise at det er komplekse lag av mening som kan hentes fra et slikt materiale. Menneskene som spiser, utgjør essensielle presentasjoner av kroppslig sårbarhet, og samtidig avdekker materialet eksempel på avvisninger eller forhandlinger av maten.

Et kritisk blikk på mat som gjestfrihet

Måltidet har mange egenskaper og uttrykk. Det kan skape samhold og tilhørighet og være et symbol på gjestfrihet (Kerner et al., 2015). Samtidig har måltidet potensielt ekskluderende konsekvenser (se blant annet

Abbots, 2017; Counihan, 1999). Jeg har sett på måltidet i vid forstand ved å delta i servering av mat, observere de som spiser, og samtidig selv forsøkt å delta i spisingen. Dette er del av det etnografiske feltarbeidet som ligger til grunn for empirien i denne artikkelen. Til forskjell fra familiære eller vennskapelige måltid med kjente er måltidene jeg har observert, situasjoner der fremmede bringes sammen rundt bordene. Det eneste som i utgangspunktet forener de som setter seg ned ved bordet, er at de er invitert inn i et diakonalt rom for å spise. Bakgrunnen for denne invitasjonen er at levekårene for fattige tilreisende i Oslo er både ekstrem og også ekstremt sårbar. Det er naturligvis ingen enhetlig gruppe det her er snakk om, men storparten av de som besøker suppekjøkkenet, er fattige og marginaliserte EØS-borgere. De har få eller ingen sosiale rettigheter i Norge, og mange er allerede marginalisert innen de ankommer landet (Breazu & Machin, 2020). De fleste lever med midlertidige sovesituasjoner, og noen sover på gaten, i telt eller parkeringshus.[2] Noen arbeider ved å samle flasker, noen tigger på gaten, og andre har udokumenterte strøjobber. På den måten kan vi anse det diakonale rommet som en åpning der velferdsstatens grense oppstår. Kan dette rommet, ved å dekke noen grunnleggende behov for mat, varme og et trygt oppholdssted i noen timer, representere en livsviktig motstand? Menneskene som oppsøker de diakonale matserveringene, er samtidig de menneskene som gjerne omtales som *fattige tilreisende,*[3] *utenlandske tiggere*[4] eller *utenlandske sesongarbeidere.*[5]

Eksempel på observasjoner gjennom måltidslinsen

Fra mine observasjoner gjennom måltidslinsen har jeg blitt gradvis mer oppmerksom på gjestens forhandling, aksept og avvisning av den tilbudte gjestfriheten. Kan denne avvisningen forstås som en ny type motmakt?

---

2 For kartlegging av levekår blant fattige tilreisende i Norge, se blant annet Engebrigtsen et al. (2014) og Røde Kors Norge (2016).

3 Begrepet erstatter den tidligere omtalen av irregulære migranter og benyttes blant annet av Stiftelsen Kirkens Bymisjon i Oslo (SKBO). I FAFO-rapportene av blant annet Øien & Sønsterudbråten (2011) og Djuve et al. (2015) adresseres på ulike måter begrepsbruk, omtale og definisjoner av midlertidig, fattig migrasjon til Norge fra Øst- og Sør-Europa.

4 Engebrigtsen et al. (2014).

5 Brunovskis & Ødegård (2019) har analysert «Menneskehandel i arbeidslivet» og tema relatert til sosial dumping i norsk kontekst.

Sensitiv til hvordan gjestens kropp beveger seg og opptrer i det diakonale rommet, har mine observasjoner og samhandling med gjestene avdekket overraskende mekanismer. Samtaler med gjester har ofte hatt mat som utgangspunkt, men raskt beveget seg til historier og minner samt forhåpninger til fremtiden. Minnet om mat setter i gang minnet om matens plass i ens egen fortelling. Dette kaller jeg kroppslig tilhørighet til andre steder. En av de tendensene det har tatt meg lengst tid å tyde, er det at en del av gjestene ikke spiste den maten de ble tilbudt. Mange spiste eller drakk kaffe og te, noen sovnet i en stol ved et av bordene, andre gikk inn og ut av rommet i det som for meg så ut som en slags hvileløs tilstand. I et av feltnotatene fra suppekjøkkenet beskriver jeg en situasjon der jeg serverer suppe til en gjest. Gjesten fremstår ubekvem i måten han beveger seg på, og han stopper flere ganger som om han tviler på om han skal komme frem til suppeserveringen, frem til det punktet da han står der med blikket festet på sine egne føtter, rett foran suppen. Jeg spør om han vil ha mest kraft eller litt mer grønnsaker og kjøtt, men han svarer ikke. Jeg spør om han vil ha brød, og ikke da heller svarer han. Det han gjør er å strekke frem hendene, motta suppeskålen og brødet jeg serverer ham, uten å se opp fra føttene sine. Deretter går han langsomt mot det nærmeste bordet, plasserer maten og setter seg ned på kanten av stolen. Når den første skjeen med suppe treffer munnen hans vrenger ansiktet seg i det jeg oppfatter som avsky. Da slutter jeg å observere. Det følgende er et utdrag fra feltnotatene mine den dagen:

> Mandag 30.10.17 –4° C, klart, bart, kaldt.
>
> Mannen som kom inn som en av de første gjestene i dag morges, som har sittet med øynene lukket og armene hengende ned langs siden, reiser seg og går sakte gjennom rommet mot drikkeserveringen. Han forsyner seg med en kopp kaffe, drikker den stående, og så en til. Jeg blir oppmerksom på ham fordi han beveger seg så sakte. Med den økende mengden mennesker i rommet, er det også høyt tempo. Noen skynder seg for å få en skål med suppe, noen spiser veldig raskt for så å løpe ut en tur, andre sover. Lydnivået øker. En gruppe mennesker har fylt et av bordene, de snakker sammen, ler høyt. Den stille mannen går sakte mot suppeserveringen, der jeg står, men stopper opp flere ganger. Jeg henvender meg til ham, imens han hele tiden holder fokuset ned på beina sine. Når han omsider kommer helt frem til serveringen, hilser jeg og spør om han

> vil ha en full skål med suppe. Ikke noe svar, han ser ned. Jeg serverer ham en skål med mest kraft og en asjett med to skiver brød og smør. Fortsatt ingen øyenkontakt, men hendene våre berører hverandre i det han mottar skålen. Han går tilbake til bordet, der det ikke sitter noen andre. Han begynner å spise og ansiktet vrenger seg. Da slutter jeg å observere ham.

En mulig tolkning av dette eksempelet er at mannen var utslitt og smertefullt sulten, som kan ha vært tilfellet for mange av dem som var gjester på dette stedet. En annen tolkning er at suppen var så vond som gjestens ansiktsuttrykk tilsa. Det var derimot noe ved hvordan mannen tedde seg, hvordan han ikke lot blikket møte noen av de andre i rommet, måten han gikk, stoppet, snudde, så kom nærmere suppeserveringen på, som antyder at denne gjesten var blant dem som opplevde det å bli servert mat laget av fremmede, for så å spise den blant fremmede, som skamfullt. En tvetydighet i gjestfriheten fremstår i det mannen mottar – motvillig. Det forvridde ansiktsuttrykket kan ha kommet av situasjonen. At det å måtte spise for å overleve likevel er det som påfører en opplevelse av utenforskap. Min opplevelse som jeg husker den, var nettopp det. At det å servere ham suppe, som kroppen hans signaliserte at han ville ha, likevel var det som påførte ham skam. Fra dette eksempelet har jeg blitt mer oppmerksom på mekanismene som er involvert når vi spiser blant fremmede, og det å spise mat som på et vis er anonym eller stedløs. «*Stedløse matveier*» (Coles, 2013; Sabar & Posner, 2013) indikerer at maten er distansert fra mottageren ved at den som spiser maten, ikke aner hvor maten kommer fra. I dette tilfellet kan stedløse matveier brukes til å belyse hvordan mat som et symbol på gjestfrihet kan komme til å representere alt det maten *ikke* vekker av minner, historie og kroppslig tilhørighet. At alt det maten kunne ha vært, erstattes med det tomrommet som maten skaper. Elisabeth Cullen Dunn har bidratt til forståelsen av *anti-mat* (2011) som det ultimate symbolet på mat uten mening. I likhet med grunnlaget for refleksjoner om stedløse matveier retter Dunn søkelyset mot givere, eller de såkalte gjestfrie, som ikke står til ansvar for maten de tilbyr de trengende. Dunns empiriske arbeid er fokusert på FNs humanitærpakker etter krigen mellom Georgia og Russland i 2008. Av matvarer inneholdt pakkene makaroni, en type mat som ikke hadde hverken kulturell eller næringsmessig betydning for de georgiske mottagerne. For mottagerne

ble makaronien selve symbolet på alt det tapte, på grønnsakhagen som var borte, på muligheten til å selv vise gjestfrihet til familie og venner ved å invitere til måltider. I tillegg bidro makaroniens smakløshet og mangel på konsistens til at maten ble meningsløs. Det som gjensto var mat som dekket et grunnleggende behov for kalorier, men heller ikke her strekker makaronien til med sin manglende kompleksitet, fullstendig strippet for næring. Ifølge Dunn ble pakkene med makaronien selve bekreftelsen på kroppens absolutte sårbarhet.

Med hjelp av disse ulike perspektivene på mat og matgaver kan eksempelet over se ut til å avdekke noen ubehagelige sider ved gjestfriheten. På den ene siden forstørres matserveringen til nye dimensjoner slik at det er mulig kritisk å vurdere hva som faktisk foregår. Maten er på et vis anonym, og det å inkorporere maten kan tenkes som en inkorporering av et navnløst vertskap. På den andre siden, og dette er også det viktigste jeg vil frem til; kan de kroppslige mekanismene involvert i episoden tolkes som forhandlinger av gjestfriheten?

Til tross for det begrensede forhandlingsrommet kan eksempelet tyde på en form for motstand. Mot situasjonen, maten eller gjestfriheten. I noen tilfeller takket gjester direkte nei til maten. Det kunne se ut til at flere av gjestene ikke hadde noen intensjon om å spise i det hele tatt. Muligens var det helt andre grunner til at de oppsøkte det diakonale stedet. Det er likevel maten som er observasjonslinsen i denne artikkelen. Og ikke nok med det, det er først og fremst maten som benyttes som invitasjon når gjestene ankommer stedet. De er invitert til å motta gratis mat og til å dele måltidet med andre. Det eksempelet om den nølende mannen antyder, er at det er noe annet som skjer som bryter med denne invitasjonen. Og eksempelet er ikke enestående. Ettersom oppmerksomheten min åpnet seg for disse bruddene i gjestfrihetens intensjon, oppdaget jeg også hvor mange som ikke spiste, eller som satt alene i et hjørne med suppeskålen foran seg uten å gjøre annet enn å skrape i suppens overflate.

Ifølge sosialantropolog Nancy Scheper-Hughes (1992) er sult og verdighet motstridende, kroppslige mekanismer som samtidig beskytter den sårbare kroppen. Det å spise er ikke bare å overleve, det er å mestre, å nyte, å oppleve kroppens nytteverdi. Gjennom Scheper-Hughes' empiriske

arbeid i et område av Nord-Brasil har hun observert hvordan sult og verdighet preger evnen til å motta, så vel som å vise gjestfrihet. Frykten for å motta, for å spise mat som gjest, og vertens frykt for ikke å kunne gi nok, er begge store. Det å spise som utsultet gjest kan være fornedrende. Så uutholdelig, til og med, at det kan være enklere å avvise gjestfriheten fullstendig. Det interessante med disse koblingene mellom opplevelsen av verdighet og sult er at de retter fokus mot den kroppslige motstanden i de mest sårbare situasjoner. Denne tolkningen forer dermed refleksjonen om kroppslig tilhørighet og kroppslig *ukroppslighet*. Hvis gjesten må spise for å overleve, men ikke utholder fornedringen av å motta maten, kan det se ut til at han distanserer seg fra situasjonen kroppslig. Han var der, jeg så ham, men han mottok maten som om fra avstand til både sin egen kropp og situasjonen den var situert i. Med Scheper-Hughes kan det tenkes at gjesten nettopp unngikk den totale fornedring som følger det å bli foret. Likevel virker dette eksempelet enda mer komplisert enn som så. Som allerede nevnt, kan observasjonen tolkes som et brudd med gjestfrihetens intensjon. Bruddet åpner for fortolkninger av kroppslig forhandling som motmakt.

Anonyme representasjoner og medborgerskapets forhandlingsrom: Refleksjoner om forskerposisjonalitet

I denne artikkelen bidrar mine observasjoner som hovedkilde til det empiriske materialet, og her ligger det flere utfordringer. Blant mange viktige bidrag til kritikken av hvordan vi ser, som makt, mennesker og også forskere, vil jeg her trekke frem feministteoretiker Donna Haraways *situerte kunnskap* (1988). Haraway argumenterer for et situert blikk, som aldri kan se alt og som alltid er begrenset og formet av egen subjektivitet. Ifølge Haraway er denne begrensningen derimot ikke uforenelig med hverken kritisk refleksjon eller distanse. Tvert imot kan forskeren oppnå både feministisk objektivitet og samtidig reflektere over forskersubjektets begrensning uten å overskygge subjektivitetene involvert i forskningen. Haraway retter kritikk mot det hegemoniske *blikket fra ingensteds*, det som ser, gjenkjenner og representerer uten selv å bli sett, gjør seg

til kjenne, eller representeres. Som en videre spissing av hvordan vi ser, med særskilt vekt på deltagende observasjon, har Nancy Scheper-Hughes (1992) problematisert det å være et ansvarlig vitne, eller en medvirkende observatør, som følger:

> The act of witnessing is what lends our work its moral (at times its almost theological) character. So-called participant observation has a way of drawing the ethnographer into space of human life where she or he might really prefer not to go at all and once there doesn't know how to go about getting out except through writing, which draws others there as well, making them party to the act of witnessing. (Scheper-Hughes, 1992, prologue xii)

Hva og hvordan jeg som forsker ser, hvilke forutsetninger jeg bærer med meg, og de fordommene jeg måtte ha, er noe jeg har måttet adressere og kritisk reflektere over i arbeidet med tolkning og analyse. Refleksjoner om forskerposisjonalitet, makt og representasjon erstatter ikke andre forskningsetiske retningslinjer, men supplerer og utfordrer forskeren til kontinuerlig og selvkritisk å reflektere over forskningsprosessen som helhet. (Se blant annet Hesse-Biber og Piatelli (2012) om feministisk *holistisk refleksivitet* i kvalitative forskningsmetoder). Resultatet er at en annen forsker kunne ha gjort seg andre observasjoner og identifisert andre tendenser enn det jeg har gjort. Jeg har observert fra ulike perspektiver, blant annet fra inne i det diakonale rommet som en som serverer suppe, utenfor inngangen i rollen som dørvakt, sittende på fortau og gående på Grønland i Oslo. Observasjonene og samhandling med ulike mennesker har handlet om mat og spising, men også gitt innblikk i kroppslige mekanismer og utenforskapets virkelighet. Jeg har vært opptatt av hvorfor måltidet består som en så sentral del av gjestfriheten, prøvd å forstå sammenhenger mellom diakoniens stille intensjoner med matservering og opplevelser av å motta mat. I all samhandling med mennesker har jeg etterstrebet tydelighet om min forskerrolle og fleksibilitet til å forlate stedet hvis jeg observerte eller opplevde at jeg ikke evnet å kommunisere min rolle til den jeg møtte. Etter anbefaling fra NSD utarbeidet jeg et informasjonsskriv som jeg oversatte til de aktuelle språkene. Dette skrivet hadde jeg med meg til enhver tid. Jeg har ikke innhentet personlig informasjon om de menneskene jeg har observert

eller møtt, der mine forskningsinteresser har dreid seg om andre ting. Jeg har innledet eventuelle møter med informasjon og muntlig samtykke til å fortsette en samtale. I noen tilfeller har jeg gjennomgått informasjonsskrivet senere i møtet, avhengig av situasjonen. Naturlig nok har jeg blitt like mye avvist som imøtekommet. I møte med menneskers absolutte sårbarhet, symptomer på fattigdom og i kontekster av systemisk rasisme har jeg vært spesielt bevisst på hvordan materialet fremstilles skriftlig. Samtidig er jeg forpliktet til å fremstille det jeg så. Dermed opplever jeg at jeg har operert ut fra både omsorgsetiske og forskningsetiske prinsipper. Jeg har vektlagt transparens i fremstillingene og inviterer lesere til kritisk å vurdere og utfordre mine analyser. Jeg er trygg på at ingen enkeltpersoner kan identifiseres, og at tendensene jeg har identifisert, til tross for forskersubjektets fremtredende rolle, bidrar til å belyse noen underkommuniserte tolkninger av kroppslig motmakt. I denne delen av artikkelen vil jeg grave litt dypere i noen av utfordringene med observasjoner av, og med, kroppslighet.

Da jeg beveget meg ut på gatene i området rundt Grønland, var intensjonen å invitere de menneskene som tigget, eller som jeg gjenkjente fra det diakonale rommet, til å spise sammen. Å kunne fortsette undersøkelsen av mat og kropp fra et gateperspektiv. I ettertid fremstår forventningen om at noen skulle ville dele et måltid med en fremmed som meg, ute i skitne gatemiljø, som både naiv og ubehagelig. Det var på et vis som om jeg videreførte den paradoksale invitasjonen til «de som trenger det mest», som jeg hadde oppdaget inne i det diakonale rommet. På den måten ble jeg selv, som forskeren i feltet, en representasjon av den ukroppsliggjørende gjestfriheten som jeg også kritiserte. Det kommer likevel noen interessante refleksjoner fra denne forskererfaringen. Det som oftest skjedde da jeg oppsøkte noen med en invitasjon til å dele et måltid, var at de avviste, men samtidig forhandlet tilbudet ved å takke ja til å få ferske råvarer som de kunne ta med seg og tilberede et annet sted, uten meg. Erfaringene med avvisning bekrefter matens kompleksitet og har samtidig inspirert nye tolkninger av kroppslig, stille motstand mot et, i overført betydning, anonymt vertskap. Før jeg går videre med disse refleksjonene vil jeg illustrere et eksempel på en mislykket invitasjon til å dele et måltid på gata:

> Tirsdag 08.05.18, 18 °C, varmt, delvis skyet
>
> Jeg går mot Tøyen Torg. Hun sitter på et hjørne, det samme som alltid, og jeg er så glad for å se henne. Folk passerer henne i full fart. Jeg setter meg ned før jeg husker på å spørre om det er greit. Hun forteller at hun reiser om tre dager. Signaliserer med tre fingre, ordet «dager» på norsk og lager et fly med hendene. Hun drar for godt denne gangen. Hun er syk og må oppsøke et sykehus, men ikke her. Det vil hun ikke. Hun holder hånden min og jeg armen hennes. Vi sitter sånn, tett inntil hverandre, på fortauet. Hun sitter på en sammenbrettet kartong. Jeg kan kjenne varmen fra huden hennes på min egen hud. Igjen, uten å tenke meg om, spør jeg om hun vil ha mat, om hun vil spise noe sammen med meg. Hun smiler, men ser plutselig trist ut, kanskje skuffet? Hun rister på hodet nå og trekker seg unna. Jeg er både overrasket og fylt med anger. Stillhet. Hva har jeg gjort? Etter det som føles som en evighet, begynner jeg å bevege på meg. Jeg må gå. Vi nærmer oss hverandre samtidig i det jeg skal til å reise meg, en kort klem, vi sier ha det. Etterpå går jeg hvileløst frem og tilbake på Tøyen torg, prøver å forstå hva som skjedde.

Fra eksempelet kan vi lese at kvinnen, som jeg har truffet flere ganger tidligere, takker nei til min invitasjon om å dele mat. Tidligere har vi sittet sammen der på gaten, noen ganger sett på forbipasserende i stillhet, andre ganger kommunisert med de ordene vi kjente sammen, kombinert med tegnspråk, latter, men også tårer. Jeg ga henne en gang en paraply da det regnet, og en annen gang en brukt jakke da det var kaldt, men aldri før hadde jeg tilbudt henne hverken mat eller penger. Det var også på bakgrunn av det vi hadde delt tidligere, hvordan jeg kjente henne, at jeg denne gangen opplevde noe annerledes i ansiktsuttrykket. Opplevde hun at jeg så på henne annerledes? At hun gjennom min invitasjon ble et offer?

Det kan se ut til at observasjonene av aksept, forhandling og avvisning av mat som gjestfrihet kan bidra til å forstørre måltidets relevans for refleksjoner om kropp og motstand. Fra tolkningen av denne hendelsen dukker det opp flere kritiske refleksjoner om premissene for og konsekvensene av gjestfrihet, ikke minst om forskerens egen medvirkning til opplevelser av både glede og fornedring. Det trengs derimot ikke mye fortolkning for å lese kvinnens avvisning som en type motstand. Mot maten og mot meg, som øyeblikkelig representant for noe hun ikke ville

ta del i. Minnet om denne hendelsen er fremdeles, flere år senere, til stede og vond. Og eksempelet er heller ikke denne gangen enestående. En interessant og mulig viktig refleksjon fra disse eksemplene er at ubehaget ved selv å inngå som en kropp i kroppslige menneskemøter også bidrar til å skjerpe forskerens ansvarlighet. Med andre ord, det at minnet fremdeles er ubehagelig, tvinger forskeren til samtidig å posisjonere seg selv, gjenoppleve det, og huske det.

Disse ulike bidragene peker i retning av hvordan handling som bruddet med disiplineringsmakten åpner for nye måter å undersøke det politiske og religiøse potensialet som oppstår når mennesker forhandler, avviser eller nekter å forbli kategorisert og redusert til stereotypier. Fra utdraget fra feltnotatet tidligere kan forskersubjektet tolkes som representant for denne disiplineringsmakten. Bruddet symboliserer da et glimt av andre måter å gjøre ting på som verdifulle og meningsbærende. Det handler vel så mye om hvordan vi kan avdekke de ofte subtile nyansene av motstand i etablert praksis som det gjør å se etter de spektakulære enkelthendelsene. På mange måter dreier undersøkelser av motstandshandlinger seg dermed nettopp om ulike former for motmakt.

Motstand og tilhørighet

Som nevnt over ønsker jeg med denne artikkelen å undersøke observasjoner av handlinger som bryter med det etablerte, og reflektere over fortolkningen av motmakt fra et situert, kroppslig perspektiv på måltidet. Med dette mener jeg at måltidet forbinder kropper der de er. Dette er spesielt interessant i undersøkelsen av måltidets funksjon, makt, muligheter og begrensninger for mennesker som lever i skyggesider. I dette tilfelle skyggesidene av det urbane Oslo. Samtidig foregår måltidet under bestemte regler, og maten som serveres, er bestemt av vertskapet. Måltidsrommet tilrettelegger for samvær og tilhørighet, men hva med den tilhørigheten hver enkelt bærer med seg? Kan det å uttrykke motstand mot gjestfrihetstilbudet slik det utspiller seg i det diakonale rommet, tolkes som en slags forhandling? At ved å gjøre noe annet enn det som er forventet av en gjest, så krever gjestene retten til andre måter å bruke rommet på?

I det neste eksempelet henviser jeg til en mer eller mindre ikke-verbal samtale med en kvinne som jeg kaller «Sofia».[6] Hun var en av gjestene som ikke hadde spist maten som ble servert. Samtalen vår dreide seg likevel først og fremst om mat.

Søndag 08.10.17 fra kl. 08–11, 4 °C, overskyet.

«Sofia» kommer ut. Hun går langt vekk fra der jeg står, og døren, og stiller seg med ryggen mot husveggen. Ansiktet vendt ned mot fortauet. Etter en stund, og veldig sakte, snur hun seg og går i retning av der jeg står. Jeg hilser og spør hvordan hun har det. Hun svarer ikke. Jeg spør om hun skal hjem til jul og hun nikker, ser opp denne gangen. Hun begynner å snakke, mange ord, veldig fort. Ansiktsuttrykket hennes er endret. Det tar noen sekunder, men så forstår jeg at hun snakker om mat. Jeg spør hva hun pleier å lage til jul. Med en kombinasjon av overdreven gestikulering, litt spansk og litt engelsk, forteller jeg at jeg lager svin med surkål og poteter. Hun begynner å simulere matlaging (rører i gryten, deilige dufter (trekker pusten gjennom nesen) og roterer noe på grillen). Midt i den mer eller mindre non-verbale forklaringen, stopper hun plutselig og ler, peker på ansiktet mitt og imiterer hvordan jeg står, hvordan jeg lener kroppen fremover med hendene vendt mot henne. Jeg er fullstendig grepet av fortellingen hennes. Det begynner sakte å dukke opp flere ord, og ligner mer en samtale. Hun snakker om kålruletter og en eller annen form for polentasuppe. Hun løfter «skjeen» mot en smilende munn.

I eksempelet deler «Sofia» minnet om mat gjennom store bevegelser med kroppen, med mimikk, og etter hvert var det som om lukten av den grillede grisen traff også min nese. Det var, som eksempelet antyder, som om vi var et helt annet sted enn ute på fortauet utenfor det diakonale suppekjøkkenet. I det som ved første øyekast kan virke som et relativt lite oppsiktsvekkende møte, tror jeg likevel det gjemmer seg mange interessante, og til og med forstyrrende elementer. Da «Sofia» først kom ut på gaten, viste hun tydelig at hun ikke var interessert i å prate. Inntrykket mitt var at hun var sliten og trengte noe helt annet enn å prate med meg.

6 Analysen om «Sofia» og den nølende gjesten bygger videre på tidligere analyser som er publisert (Schmidt, 2019).

Forandringen fra dette øyeblikket til fortellingen om hennes matlaging var stor.

Med fokus på det «Sofia» delte av sine matminner og min egen opplevelse av å bli invitert med på et annerledes måltid, vil jeg begynne analysen med å prøve å forstå hva dette eksempelet kan avdekke om ulike typer tilhørighet. Nevrogastronomien (Sheper, 2012) bidrar til forståelsen av de komplekse nevrologiske mekanismene som er involvert når lukt og smak kobles til hukommelsen. Minnet om mat kan vekkes til live av sansene, en lukt fra fortiden eller smaken av noe kjent som tar oss med til minnets opprinnelse. Med sansene dukker også sted og omgivelser opp. «Sofias» matlaging kan tolkes som et sånt minne, en måte å gjenskape en fortid på her og nå. Men det ligger mer til eksempelet. Ikke bare fremkalte hun minnet for seg selv, hun delte det også med en fremmed som meg. Effekten var at jeg fikk lov til å ta imot hennes mat, samtidig som jeg selv kjente lukten av egne minner. Ved å simulere matlagingen, dunstene og smakene, og gleden over et ferdig produkt, delte «Sofia» ikke bare minnet sitt, men noe om sine ferdigheter og sin historie. Ved å dele fra sitt kroppslige minne om levd liv, bryter «Sofia» med den forenklede forestillingen av henne som en sulten gjest, og blir mer enn bare en kropp som symboliserer den fysiske grensen mellom en ukjent annen og et selv. En annen tolkning av denne delingen er at den sier noe om tilhørighet til et annet sted. Når «Sofia» avviser maten hun blir tilbudt, kan dette tyde på at hun også distanserer seg fra denne spesifikke typen gjestfrihet. I stedet inviterer hun meg med på en minnereise med matlaging, og bekrefter dermed sin tilhørighet til noe annet.

«Sofias» fortelling melder seg som en mulig fortolkning av tilhørighetens kroppslighet, samtidig som hennes tilhørighet til et annet sted utfordrer nasjonale så vel som diakonale vertskaps intensjonelle *tilhørigheter*. Det kan selvfølgelig argumenteres her med at en tolkning som denne glorifiserer både «Sofia» og situasjonen hun er i. Det er ikke min hensikt. «Sofia» strevde på lik linje med de andre gjestene som kom til suppekjøkkenet. Det er det lite tvil om. Det et fokus på matdeling og tilhørighet derimot avdekker, er nettopp de subtile kroppslige mekanismene som antyder noe om gjestfrihetens paradoks. På den ene siden er det noe kritikkverdig ved måten maten serveres på, anonymiteten og forventningen

om gjestens tillit til de ukjente matveiene. På den andre siden er «Sofias» matminne et eksempel på den motstanden som kan oppstå i møte med denne type gjestfrihet. Delingen av hennes måltid kan dermed tolkes som en bekreftelse på den kroppslige tilhørigheten til et annet sted. Og videre, at denne tilhørigheten motstår den forventede tilhørigheten til den diakonale gjestfriheten. Ved ikke å inkorporere maten der og da, men heller gjenskape et imaginært måltid fra fortiden, her og nå, antyder eksempelet noe om kroppens motstand og hvordan denne kommer til uttrykk gjennom en sanselig, nært tilstedeværende metode. «Sofias» minne kan forstås som en illustrasjon av mange meningsbærende elementer, fra det åpenbare om mat og matlaging til den mer sammensatte tolkningen av tilhørighetens dekonstruksjon. Jeg foreslår at denne typen tilhørighet utfordrer den hegemoniske, nasjonale så vel som diakonale, forventningen om tilhørighet, en «Sofia» er delvis ekskludert fra, og delvis inkludert i. Hennes tilhørighet avviser «tilhørigheten» som er pålagt henne; matminnet nekter å frakobles hennes kroppslighet.

Fra utdragene så langt kan en tolkning være at de forventede mottagerne av gjestfriheten forhandler eller motstår denne på ulike måter. Det er ikke gjennom tydelige signaler eller fortellinger, men gjennom observasjoner av kroppslig tilstedeværelse, distansering, analyse av omgivelser og oppmerksomhet mot alt det som ikke skjer, at en mulig tolkning peker i retning av det å ikke spise, eller å forhandle spisingen som forskjellige uttrykk for en annen type oppførsel eller *conduct*.

Historiske utenforskap og fremmedhet

Diskusjonen om motmakt fremstår fra empirien, i form av brudd med forventninger eller fortolkninger av hva alt det som *ikke* skjer, kan bety. Det å ikke spise, eller ikke oppføre seg som den takknemlige gjesten, blir gjennom utdragene så langt fremhevet som mektige handlinger i seg selv. Jeg vil i det følgende fokusere spesielt på Foucaults fremstilling av galskapens historie når denne kan leses som en fremstilling av historiens marginaliserte subjekter. Her settes behandlingen av utenforskapet i en historisk kontekst. I *Galskapens historie* (2000) gir Foucault en analyse av galskapens eller utenforskapets utvikling gjennom beretningen om den

instrumentelle *håndteringen* av utenforskap. Verket i seg selv fremskriver annerledeshet fra perspektiver som hele tiden utfordrer, og dette er kanskje en av mange grunner til dets stadige relevans, også som del av nåtidens ettertanke. Den *gale* er den marginaliserte, migranten, den fattige, kriminelle, den fremmede og den fremmedgjorte. Foucaults perspektiv bidrar også til kritisk å belyse samtidens håndtering av utenforskap, og det er spesielt forbindelsen mellom *den andre* og samfunnet som her blir relevant, fordi Foucault hjelper oss å identifisere en forbindelse som det kan se ut til at stadig hindres, ved at utenforskapet plasseres i spesialiserte rom. En konsekvens av at utenforskapet nettopp plasseres *utenfor*, er at distansen mellom innenfor og utenfor opprettholdes. I denne delen av analysen vil jeg ta utgangspunkt i kroppens forhandlinger av gjestfrihet med hjelp av Foucaults perspektiver om det *relasjonelle utenforskapet* (Foucault, 2000, s. 248).[7] Om de mer skånsomme behandlingsformene (kontra tortur, offentlig avstraffelse og internering) som oppsto med fremveksten av asylet i det 18. århundret, skriver Foucault:

> Merkelig nok var ikke dette en forsoningens, dialogens eller det gjensidige kjennskapets ritus, det var oppbygningen av en verden rundt den gale hvor alt var likt ham og nær ham, men hvor han selv forble fremmed, den Fremmede i en særskilt grad, som ikke bare ble bedømt etter sin framtreden, men etter alt hva den ufrivillig kunne røpe og åpenbare […] Slik måtte den gale gjøre seg til gjenstand for fornuftens øyne som den fullkomment fremmede, dvs. som det menneske hvis fremmedhet ikke kan ses. Bare da, bare ved å underkaste seg anonymiteten, kunne han få adgang til de fornuftiges samfunn. (Foucault, 2000, s. 265)

I min forståelse trekkes motmaktens mer abstrakte konseptualisering inn i de konkrete rommene og kroppene gjennom beretningen om *Galskapens historie*. Der counter-conduct vektlegger samproduksjonen av makt og motmakt, som en del av en dynamisk prosess (Foucault,

7 Begrepet er min tolkning av tematikken som fremstilles i sitatet: «Interneringen var et stort feiltrinn og en økonomisk bommert; man trodde man kunne fjerne fattigdommen ved å forflytte en fattig *befolkning* og holde den i live ved velgjerninger. I og med dette ble *fattigdommen* kunstig maskert, og i virkeligheten fjerner man en del av *befolkningen*, som var en rikdom som alltid var gitt» (Foucault, 2000, s. 248).

2007), kan sitatet over leses som et eksempel på motmakt i praksis. Ifølge Foucault er motmakten så stabil at den inngår som del av de praksiser den handler imot. Når den fremmede gjør seg usynlig for å få adgang til de fornuftiges samfunn, uttrykker den fremmede også forståelse for at utenforskapet er et av samfunnets bestanddeler. Samfunnet som ikke rommer utenforskapet, men heller ikke evner å se *fattigdommens kunstige maske*. Utenforskapet er med andre ord relasjonelt ved at samfunnets makt er avhengig av dets eksistens, samtidig som motmakten kommer til uttrykk nettopp på grunn av denne samfunnsmakten. Dette kan relateres til eksemplene fra feltarbeidet på følgende måte: Observasjonene av gjester som ikke spiser, avdekker noe om gjestfrihetens tvetydighet. Det å ikke spise, eller forhandle maten, kan tolkes som brudd med gjestfrihetens betingelser. Ut fra disse bruddene med den forventede mottagelsen av gjestfriheten dukker det opp noe annet, andre observasjoner, fortellinger og kroppsligheter. Dette retter også fokus forbi Foucaults historiske fremstilling av utenforskapet som en mer eller mindre stabil kategori, og mot den kroppslige subjektiviteten. Den ukroppsliggjørende gjestfriheten utfordres når gjestens kroppslige motstand gjenoppstår. Gitt at den kroppslige motstanden er beskrivende for de empiriske eksemplene, hva avslører denne motmakten?

På den ene siden peker forhandlingene av mat, slik jeg har tolket observasjonene som er trukket frem i denne artikkelen, på at det er noe ustabilt ved gjestfriheten. Dette ustabile kan være det nye forhandlingsrommet som oppstår når gjesten faktisk mottar, forhandler eller avviser det verten tilbyr. På den andre siden kan det være nettopp denne ustabiliteten i en organisert praksis som tilrettelegger for at forhandlingene i det hele tatt blir synlige.

Refleksjoner om det skapende i kroppslig motstand

Avslutningsvis vil jeg trekke noen mulige forbindelser mellom tolkningene av fremmedhet og kroppslig motstand som politisk performativitet. Dette handler om hvordan vi kan forstå de stille, kroppslige, kanskje til og med usynlige motstandshandlingene i politiske sammenhenger; om

hvordan det å tenke på kroppslig motstand kan være meningsfullt for den videre utviklingen av et overlappende rom mellom diakonal- og medborgerskapspraksis. For å gjøre dette er det relevant å trekke inn Engin Isins *performative citizenship* (2017). Undersøkelser av det performative ved medborgerskapet er en teoretisk, global bevegelse[8] som er dedikert til å undersøke bruddene og motstanden med etablert praksis, utover nasjonale og institusjonelle grenser. På en måte og litt enkelt fortolket dreier både Isins performative medborgerskap og Foucaults counter-conduct seg om handling eller oppførsel som bryter med normer. Ved hjelp av de analytiske verktøyene som Isin har introdusert, kan vi tolke handlinger som krav til å ha retten til å kreve noe, uavhengig av om personen som utfører handlingen er en lovlig borger eller ikke. Det interessante er hvordan både Foucault og Isin på ulike måter virker å diskutere lignende type forventninger til handlinger som stadig er nært forbundet med den uretten de handler mot. Isin beskriver:

> […] «performative citizenship» in five distinct but overlapping senses, that: (a) citizenship involves political and social struggles over who may and may not act as a subject of rights; (b) these struggles feature not only citizens but also non-citizens as relational actors; (c) citizens and non-citizens include different social groups making rights claims; (d) people enact citizenship by exercising, claiming, and performing rights and duties, and; (e) when people enact citizenship they creatively transform its meanings and functions. (Isin, 2017, s. 501)

Ved å inkludere det *performative* som del av fortolkninger av medborgerskapet, anerkjennes de kroppslige, subjektive handlingene som medvirkende og medskapende. Isin bekrefter også her de koloniale rammebetingelsene som danner grunnlaget for tradisjonelle stats- og medborgerskapsutviklinger, der ikke-medborgere per definisjon er utenfor, og dermed mindre relevante. I stedet åpner denne teoretiske innfallsvinkelen for at medborgerskapets utvikling er avhengig av perspektiver som ser alle typer subjektiviteter som del av dets grunnlag og utvikling.

8 Bevegelse henviser her til Critical, Global Citizenship Studies som mer enn teoretiske perspektiv, men også som *movement*. Viktige bidrag til denne bevegelsen kan blant annet leses i *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies* (Isin & Nyers, 2014).

I likhet med Foucaults fremstilling av den fremmede og det relasjonelle utenforskapet antyder teorien om *performative citizenship* at medborgerskapsutvikling er dynamisk, heller enn statisk. Med dette perspektivet muliggjøres identifiseringer av prosesser som stadig er i endring, gjennom de utfordrende engasjementene med medborgerskapets ekskluderende begrensninger.

Foucault presiserte hvordan *conduct/counter-conduct* ikke bare handlet om makt/motstand eller disiplin/ulydighet, men snarere om handlinger som medfører endring i det etablerte (2007, s. 125). På lignende måte kan Isin og Nielsens (2008) *Acts of Citizenship* forstås som de handlinger hvis brudd med urett belyser nettopp den uretten som handlingen oppsto på grunn av. Ut av bruddet skapes noe nytt, og dette nye fremkommer som følge av kontakten med uretten. For empirien i denne artikkelen er det interessante med disse parallellene mellom Foucault og Isin at de gir noen teoretiske begreper for å se hvordan bruddene nettopp skaper noe nytt. At de kroppslige handlingene som bryter med mer eller mindre subtile forventninger om å motta og spise mat, eller mer konkret, at det å ikke spise, forstørres som en del av det kroppslige, politiske subjektets motstand. Uten denne motstanden kunne et trekk ved gjestfriheten forblitt *ukroppsliggjørende*. Med andre ord kan det se ut til at kroppsligheten er en fellesnevner både i utførelsen av handlinger og i bestemte uttrykk for oppførsel.

For å ta analysen et steg videre er det relevant å tenke med Sara Ahmed (2000) som fokuserer på forventningene til, erfaringene fra og forhandlingene som oppstår, i møte med den *fremmede*. I min forståelse er det likhetstrekk mellom Foucault og Ahmed, som blant annet handler om posisjoneringer som retter kritisk søkelys på majoritetens makt og allvitende anonymitet. Der Foucault i det refererte har fokusert på fremmedhetens plassering i spesialiserte rom gjennom historien, belyser Ahmed den fremmede kroppen som grensen mellom tilhørighet og utenforskap (Ahmed, 2000). Det er i møte med en fremmed at min egen plass og tilhørighet på et vis blir bekreftet. Samtidig blir dette fremmede møtet mulig på grunn av den fremmedes stedforankring i min umiddelbare nærhet. Denne muligheten for nærheten mellom det ukjente og det trygge bidrar ifølge Ahmed til mistenkeliggjøring og fremmedfrykt (*stranger danger*).

Det handler altså om fremmedhet som identifiserende, som abstrakt frykt, og fremmedhet som likevel kan forhandles gjennom det *fremmede møte (strange encounter).* Dette er relevant for tolkningen av empirien presentert i denne artikkelen fordi mange av gjestene som oppsøker tilbudet fra den diakonale organisasjonen, først fremstår som *fremmede* gjester i det de entrer stedet. I det å akseptere invitasjonen til et gratis måltid fremstår de også som de kroppene som trenger dette tilbudet, som mottagere av noe de ellers kan ha vanskeligheter med å skaffe seg på egen hånd. Dette er ikke for å påstå at gjestene her ikke opplever fremmedgjøring i det offentlige rom, men at det er andre krysninger mellom ulike seksjoner av utenforskap som spiller inn ute på gaten enn innenfor det diakonale rommet. Det er først når menneskene som omtales her blir *gjester*, at de også kategoriseres sammen – som utenfor. Og denne representasjonen foregår på grunnlag av invitasjonen til å spise mat, først og fremst.

Så langt ser det ut til at forhandlingsrommet krymper i møte med diakoniens avsløring av den trengende fremmedheten. Det Foucault og Ahmed på ulike måter derimot bekrefter, er at det er mulig å tenke seg samspillet mellom tilhørighet og utenforskap, der det ene bekrefter det andre. Her er det relevant å minnes «Sofia» og fortolkningen av hennes kroppslige tilhørighet. Det oppsiktsvekkende med fortellingen om «Sofias» imaginære måltid er at det utfordrer en forventning om tilhørighet som fullbyrdes gjennom spisingen av vertskapets mat. Når hun gjenskaper sitt eget måltid, kan dette, fra et utenfraperspektiv, tolkes som en gjenopprettelse av hennes tilhørighet. Skulle vi våge oss enda lenger i fortolkningen, er hennes måltid sannsynligvis mer en bekreftelse på tilhørigheter som alltid har vært der. «Sofias» måltid kan her antyde en type motstand som paradoksalt nok bare blir tilgjengelig fordi den forekommer i forbindelse med den typen diakonale gjestfrihet som «Sofia» *ikke* mottar.

I lys av det empiriske materialet introdusert i denne artikkelen kan det med andre ord tenkes at både diakonien og medborgerskapet får ny kroppslig mening gjennom forhandlinger og motstand mot begrensende ukroppsliggjøring. Som en forlengelse av denne tanken kunne det vært interessant å fokusere videre på *counter-embodiment.* I eksempelet om den nølende mannen, som på ingen måte er uventet eller ekstraordinært,

er det utelukkende mannens kroppslige forhandlinger, måten han snur, venter, for så å holde blikket festet vekk fra maten han skal til å motta, for deretter å spise den med et forvrengt ansiktsuttrykk, som bidrar til at fokuset rettes mot hans kroppslighet. Og her dukker likevel det ekstraordinære opp, ved at fokuset på hans uttrykk for motstand fremstår gjennom hans stedforankrede kroppslighet. Han gjør ikke som alle de andre gjestene, selv om han er en del av dem i kraft av å være til stede. Han distanserer seg muligens fra situasjonen, men mottar likevel maten – om enn motvillig.

De teoretiske begrepene hjelper oss dermed med å reflektere over hvordan endringer i gjestfriheten foregår allerede og hele tiden gjennom kroppene som mottar, forhandler og avviser den.

Forhandlinger, motstand og motmakt – om andre måter å gjøre ting på

Med empirien og de ulike teoretiske bidragene presentert i denne artikkelen foreslår jeg at *counter-embodiment* åpner nye måter for å undersøke det politiske og diakonale potensialet som oppstår når mennesker forhandler, avviser eller nekter å motta mat som et av symbolene på gjestfrihet. Jeg har diskutert hvordan representasjonsmakten, inkludert både forskeren og de diakonale, gjestfrie institusjonene, står i fare for å medvirke til fortellinger om mennesker uten mening og kropper som ikke er mer enn sine behov. Gjennom fokus på de kroppslige handlingene kan vi derimot finne eksempel på typer motmakt som reforhandler de diakonale rommenes betingelser. Kroppslige, sanselig, nærværende observasjoner kan avdekke brudd som symboliserer glimt av andre måter å gjøre ting på som verdifulle og meningsbærende.

Referanser

Abbots, E. M. (2017). *The agency of eating. Mediation, food and the body*. Bloomsbury Academics.

Ahmed, S. (2000). *Strange encounters. Embodied others in post-coloniality*. Transformations. Routledge.

Breazu, P. & Machin, D. (2020). How television news disguises its racist representations: The case of Romanian Antena 1 reporting on the Roma. *Ethnicities, 20*(5), 823–843.
Brunovskis, A. & Ødegård, A. M. (2019). *Menneskehandel i arbeidslivet* (FAFO-report 2019:35). FAFO.
Coles, B. (2013). Ingesting places. Embodied geographies of coffee. I E. M. Abbots & A. Lavis (Red.), *Why we eat, how we eat. Contemporary encounters between foods and bodies*. Routledge.
Counihan, C. (1999). *The anthropology of food and body. Gender, meaning, and power.* Routledge.
de Souza, R. (2019). *Feeding the other: Whiteness, Privilege, and Neoliberal Stigma in Food Pantries*. The MIT Press.
Djuve, A. B., Friberg, J. H., Tyldum, G. & Zhang, H. (2015). *When poverty meets affluence. Migrants from Romania on the streets of the Scandinavian capitals*. FAFO.
Dunn, E. C. (2011). The food of sorrow: Humanitarian aid to displaced people. I L. Coleman (Red.), *Food: Ethnographic encounters*. BERG.
Engebrigtsen, A. I., Fraenkel, J. & Pop, D. (2014). *Gateliv. Kartlegging av situasjonen til utenlandske personer som tigger* (NOVA Rapport 7/2014). Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring.
Fangen, K. (2004). *Deltagende observasjon*. Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke.
Foucault, M. (2000). *Galskapens historie i opplysningstidens tidsalder.* Bokklubben Dagens Bøker. (Opprinnelig utgitt på fransk i 1961. Originaltittel: *Histoire de la folie a l'age classique*)
Foucault, M. (2007). *Security, territory, population*. Palgrave Macmillan.
Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies, 14*(3), 575–599.
Hesse-Biber, S. N. & Piatelli, D. (2012). The feminist practice of holistic reflexivity. I S. N. Hesse-Biber (Red.), *Handbook of feminist research. Theory and praxis*. Sage Publications.
Isin, E. (2008). Theorising acts of citizenship. I E. Isin & G. Nielsen (Red.), *Acts of citizenship.* Zed Books.
Isin, E. & Nielsen, G. (Red.). (2008). *Acts of citizenship.* Zed Books.
Isin, E. & Nyers, P. (2014). *Routledge handbook of global citizenship studies*. Routledge.
Isin, E. (2017). Performative citizenship. I A. Shachar, R. Bauböck, I. Bloemraad & M. Vink (Red.), *The Oxford handbook of citizenship*. Oxford University Press.
Kerner, S., Chou, C. & Warmind, M. (2015). *Commensality: From everyday food to feast*. Bloomsbury Academic.
Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology. The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography, 4*(3), 455–485.

Lønning, I. (2010). Room and space in the church city mission. I T. Wyller & H. G. Heimbrock (Red.), *Perceiving the other. Case studies and theories of respectful action.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Meijers, E. (2019). Come and eat: Table fellowship as a fundamental form of diakonia. *Diaconia, 10*(1), 85–111.

Poppendieck, J. (1998). *Sweet charity? Emergency food and the end of entitlement.* Penguin Books.

Røde Kors Norge. (2016). *Rapport akuttovernatting for fattige tilreisende 2015–2016 (Report Emergency shelters for poor irregular migrants 2015–2016)*. Røde Kors.

Rønsdal, K. (2018). *Calling bodies in lived space. Spatial explorations on the concept of calling in a public urban space*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Sabar, G. & Posner, R. (2013). Remembering the past and constructing the future over a communal plate: Restaurants established by African asylum seekers in Tel Aviv. *Food, Culture and Society, 16*(2), 197–222.

Scheper-Hughes, N. (1992). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. University of California Press.

Schmidt, H. (2019). What about no-bodies? Embodied belonging, unspecific strangers, and religious hospitality in Norway. I S. Bendixsen & T. Wyller (Red.), *Contested hospitalities in a time of migration. Religious and secular counterspaces in the Nordic region*. Routledge.

Sheperd, G. (2012). *Neurogastronomy. How the brain creates flavor and why it matters*. Columbia University Press.

Wyller, T. (Red.). (2009). *Heterotopic citizen. New research on religious work for the disadvantaged*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Wyller, T. (2019). «Something more»: The citizenship performativity of religiously founded refugee projects. I M. Feischmidt, L. Pries & C. Cantat (Red.), *Refugee protection and civil society in Europe*. Palgrave Macmillan.

Øien, C. & Sønsterudbråten, S. (2011). *No way in, no way out? A study of living conditions of irregular migrants in Norway* (FAFO-Report 2011:03). FAFO.

KAPITTEL 12

En kristendomsform der ikke-troen hører til: Teologisk counter-conduct i dag

Trygve Wyller
Universitetet i Oslo

Abstract: The chapter discusses whether the Foucauldian counter conduct concept also has a theological relevance today. In his analysis, Foucault located counter conduct as a practice, which reformatted and reconstructed the prevailing pastoral power. The intention was to strengthen individual independency in faith issues and to reduce the powers of ecclesial hierarchy.

One section in the article presents current interpretations of non-conventional ecclesial practices, from Norway and from Sweden. The discussion part presents significant perspectives from the so-called Scandinavian Creation Theology (SCT). The SCT gives theological prominence also to issues that seem not be directly relevant for faith matters. Everyday life issues are interpreted as aspects which are of strong significance for theology. This means that also what seems to be non-faith practices are theologically important.

The final discussion in the article that a practice where Muslims are given a prayer room within the basement of a Lutheran church in Sweden can be interpreted as contemporary, theological counter-conducts. The practice gives significance to people not pertaining to Christian faith. But it also recognizes the life forms of people as relevant for a Christian church. The conclusion is that recognizing non-faith as part of what is ecclesial relevant, can be seen as theological counter conducts today. This practice recognizes people's identity and reduces ecclesial hierarchies.

Keywords: Counter-conduct, pastoral power, ecclesiology, non-faith, migration

Sitering: Wyller, T. (2022). En kristendomsform der ikke-troen hører til: Teologisk counter-conduct i dag. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (Kap. 12, s. 263–278). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch12

Fra mystikk til det flerkulturelle

Dette kapitelet handler om det finnes en teologisk counter-conduct i dag, og om hva slags type kristendomsformer en slik counter-conduct eventuelt kan føre til. Counter-conduct, slik vi bruker dette begrepet i denne boken, dreier seg jo om hvordan andre stemmer, kropper og praksiser kan bryte ut av sterkt hierarkiske strukturer og systemer. Kan man tenke seg noe slikt også innenfor det teologisk-kirkelige rom? Innebærer en teologisk counter-conduct at kristendommen trues, eller kan det tenkes at en moderne counter-conduct peker mot konturene av andre kristendomsformer enn de som vil avgrense det kristne til bestemte livsformer? Kan det tenkes kristendomsformer der ikke-troen har plass?

Den viktige forbindelsen mellom dette kapitelets spørsmål og Michel Foucaults analyser av pastoralmakt og counter-conduct er at både dette kapitelet og Foucault er opptatt av kristendomsformer. Michel Foucaults analyser av pastoralmakten hadde jo sin opprinnelse i kirkelige tradisjoner som går langt tilbake i tid. Pastoralmakten var den makten lederen i klosteret hadde over den enkelte munkens trosliv: Abbeden utøvde denne makten ved å samtale regelmessig med munkene for å sikre seg at de hadde et riktig forhold til Gud.

I sine senere år utviklet imidlertid Foucault også tanken om en praksis som innebar større selvstendighet for den enkelte og mindre makt for det geistlige hierarki (Davidson, 2011, s. 212ff). Foucault mente at det historisk fantes andre praksiser enn pastoralmakten innenfor kirkene og i klostrene. Det handlet om praksiser (conducts) der de troende selv i større grad tok ansvar og makt over sine egne liv. Counter-conduct var fortsatt en praksis innenfor kristendommen, men ofte i opposisjon til den mer etablerte pastoralmakten. Det handlet om å forstå tro annerledes, nettopp som et handlingsrom som verdsatte andre livsformer og andre trosuttrykk enn dem som var gjeldende rett i samtiden. Mystikken i senmiddelalderen var en slik bevegelse, etter Foucaults mening. Counter-conduct er derfor – i et historisk perspektiv – en strid om tolkning av kristendommen. Motmakten er ikke en alternativ makt, men en alternativ kristendom: «… the struggle was not conducted in the form of absolute exteriority, but rather in the form of the permanent use of tactical

elements that are pertinent in the anti-pastoral struggle to the very extent that they are part, even in a marginal way, of the general horizon of Christianity» (Foucault, 2007, s. 125).

Den helt iøynefallende forskjellen på senmiddelalderen og vår egen tid er jo den radikale endringen av kristendommens rolle i samfunnet. I middelalderen var kristendommen nærmest et monopol. I løpet av opplysningstiden ble det mulig å ikke tilhøre kirke og tro. I dag er kristendom (i Vesten) en av mange religioner i flerkulturelle samfunn. Men betyr det at ikke-troen ikke har noen plass i dagens kristendomsformer? Den kristendomsformen jeg er opptatt av å tegne omrisset av i dette kapitelet, mener at ikke-troen må ha en plass. Det er en slik kristendomsform jeg ville kalle en teologisk counter-conduct i dag.

Kapitelet skal drøfte dette temaet gjennom først å kommentere noen forskningsarbeider, andres og egne, fra de seneste årene. Felles for den kommenterte forskningen er at den fremstiller hvordan flere kirker i Skandinavia inngår i ulike former for samarbeid med andre grupper, andre sosiale bevegelser, andre trosretninger og folk med livsformer litt utenfor A4-boksen. Ofte forstår disse gruppene seg som alt annet enn kristne. Spørsmålet i dette kapitelet er derfor teologisk: Hva slags kristendomsform fremstår dersom slike ulike livsformer og trosformer tenkes som viktige sider ved hva kristendom (og kirke) er?

De to første forskningsarbeidene relaterer seg til Norge, et er fra Groruddalen som jo preges sterkt av at det opprinnelige etnisk norske flertallet med røtter i kristne tradisjoner nå er blitt til et mindretall. Dagens majoritet er muslimer og ikke-etnisk norske. Det andre eksempelet er fra Trondheim der den lokale bymisjonen inviterer alle folk inn i kirkens rom til mat og religiøse samlinger på de fleste av ukens dager.

De to andre forskningsarbeidene knytter an til det som skjer i den svenske menigheten Bergsjøen, en av de menighetene i dagens Skandinavia som har gått lengst i retning av, og i utvikling av, nye former for fellesskap. Denne menigheten har i mer enn 20 år stått i sentrum for et omfattende arbeid for og med flyktninger og det store flertallet ikke-etnisk svenske folk som bor i nærområdet. Hva innebærer dette, teologisk tenkt?

Multikulturalitet og kirke i dagens Skandinavia

Den svenske teologen – nå biskop i Stockholm – Andreas Holmberg publiserte sin doktorgrad i 2019. I boken *Kyrka i nytt landskap. En studie av levd ekklesiologi i Svenska kyrkan* spiller den svenske menigheten Bergsjøen en rolle som del av det praksislandskapet Holmberg bygger på i sin avhandling. Holmberg er opptatt av hvordan dagens svenske kirke kan videreføres i en kontekst av sterk flerkulturalitet. Hva må kirkene gjøre for å møte den nye virkeligheten, og samtidig bevare sin identitet?

Det er også et karakteristisk trekk ved mange av de menighetene Holmberg studerer, at diakonien spiller en stor rolle i det daglige. Men ikke minst Bergsjøen vektlegger at diakonien også innebærer å samarbeide med andre. For Holmberg blir dette samarbeidet viktig i en avsluttende vurdering av de empiriske studiene. For ham er Den svenske kirken i en endringsprosess. Tradisjonelt har Den svenske kirken utøvd kontroll og vært en mektig institusjon, både lokalt og nasjonalt. I dag er situasjonen annerledes. Nå må utfordringene heller møtes med tillit enn med kontroll. Med tillit mener Holmberg at kirkene møter «de andre» mer som partnere enn som underordnede: «… ett tillitspräglat förhållningssätt visavi omvärlden och i relation til Gud betraktas som ett förhållningssätt som är i takt med tiden och som är inspirerat av och återfinns hos Jesus själv och i evangeliernas berättelser» (Holmberg, 2019, s. 347).

Holmbergs teoretiske vokabular er annerledes enn den distinksjonen mellom pastoralmakt og counter-conduct som brukes i denne boken. Den tillitspregete kirken som i siste omgang fremstår som Holmbergs ideal, er først og fremst en sosial organisasjon blant andre i det flerkulturelle og postmoderne samfunnet. Men det er interessant og viktig at han retter oppmerksomheten mot menighetens rolle som del av et større nettverk på det lokale stedet. Dette er etter min mening betydningsfullt for den videre diskusjonen om dagens kirke har tendenser til en counter-conduct.

Holmberg selv tolker nettverkspraksisen i relasjon til gudstjenesten. Det er gudstjenesten som holder alle de ulike gruppene i nettverket sammen til et hele.

Fellesskap – gemenskap – er et nøkkelord i analysen, men det ser ut til å være fellesskapet i gudstjenesten som er det mest grunnleggende. Oppsummerende hevder Holmberg: «Trots att det finns röster och

material som nyanserar bilden av gudstjänsten som centrum i nettverkskyrkornas församlingsliv, är den dominerande bilden sammantaget att ett kännetecken för gudstjänstlivet i nätverksförsamlingar är att det utgör *församlingens centrum*» (Holmberg, 2019, s. 198).

Denne tolkningen av gudstjenesten som menighetens sentrum er også det ikke overraskende sentrum i Holmbergs teologiske tolkning av det han kaller nettverkskirkene. Dette er en tolkning som i første omgang synes både konvensjonell og forventet. Men det er, etter min mening, bare tilsynelatende. Når gudstjenesten gjøres til det sentrale kjennetegnet i den typen kristendomsformer som det her fokuseres på, er det noe helt sentralt og radikalt som blir borte fra det teologiske synsfeltet. De færreste teologer vil være uenige i at gudstjenesten er en viktig uttrykksform for kristendom som religion. Men den implisitte fokusering på fellesskap og deltakelse i bestemte aktiviteter som følger av oppmerksomheten på gudstjenesten svekker oppmerksomheten på andre forhold som, etter min mening, må tenkes inn om vi skal kunne oppdage hva kristendom som counter-conduct kan være i dag.

Den norsk-tyske teologen Carsten Schuerhoff har en tilnærming til sitt materiale som på mange måter minner om Holmberg. Likevel er hans fokus vesentlig annerledes. I boken *Verortet. Kirche und Liturgie im Wandel* (norsk (forf. overs.: Stedbundet. Kirke og liturgi i endring) (Schuerhoff, 2020) presenterer Schuerhoff intervjumateriale og feltnotater fra et område i Groruddalen, ofte kjent som et av de mest multireligiøse områdene i Oslo og dermed Norge.

Schuerhoffs utgangspunkt er en indrekirkelig diskusjon i Den norske kirke om hvordan gudstjenestene (liturgien) skal fornyes i en endret samtid. Målet for samtalene med informantene er å få deres refleksjoner og kommentarer om hvordan de tenker om gudstjenestene og mulighetene for at de kan kommunisere i vår tid. Veldig enkelt oppsummert ser det ut til at informantenes svar fordeler seg hovedsakelig i to grupper. Den ene gruppen er opptatt av gudstjenestenes teologiske profil og hvordan den fortsatt skal bringe tro til både menighet og til ikketroende utenfor. Den andre gruppen tenker annerledes. Den er opptatt av at gudstjenestene må være «verortet», stedbundet (Schuerhoff, 2020, s. 377ff).

Denne gruppen informanter gjør dermed stedet til viktig forutsetning for, innholdet i en reform av gudstjenesten. Det handler om noe mer enn å se på stedet som en «kontekst» for gudstjenestene. Viktigst er kanskje at erfaringer som gjøres på stedet, må være viktige også for det som skjer i gudstjenestene. Schuerhoff knytter an til den tyske religionsforskeren Martina Löw som er opptatt av at rom er en prosess og en samhandling:

> Gerade wenn Raum nicht als Hinter- oder Untergrund des Handelns konzipiert wird, sondern Raum in den Handlungsverlauf eingerückt wird, muß Menschen eine Verknüpfungsfähigkeit zugeschrieben werden, durch welche die einzelnen, Körper zu einer Anordnung verbunden werden. Die unterschiedlichen Raumvorstellungen des Alltags können als Aspekte dieser Konstruktionsleistungen betrachtet werden. (Det skjer en viktig endring når rom og sted ikke lenger bare fremstilles som bakgrunnskontekst for menneskelige handlinger. Når menneskers evne til å knytte seg til hverandre settes i sentrum, blir rom og sted selv en del av handlingsforløpet. Hverdagens mange forskjellige former for rom og sted må vi tenke oss som ulike sider ved denne måten vi konstruerer virkelighet på. (forfatterens oversettelse)) (Löw, 2017, s. 113, i Schuerhoff, 2020, s. 378)

På denne bakgrunn kan man si at også Schuerhoffs analyse av hva som er viktig for utvikling av kirker i Groruddalen, vektlegger tilsynelatende ytre forhold som sted og rom. Stedet er ikke en kontekst, det er en viktig forutsetning som bringer mening til hva det vil si å være kirke på ett bestemt sted. Det som skjer på stedet, berører og angår kirken på en måte som gjør at stedet ikke er noe «utenfor» kirken. Stedet, menneskene på dette stedet og hvordan de interagerer og bygger sine liv, er viktige aspekter av hva det vil si å være en lokal kirke.

En tilsvarende interesse kommer også til uttrykk i Gyrid Gunnes' doktoravhandling *Towards a diaconia of displacemement: An empirical theological inquiry* (Gunnes, 2020). Gunnes har intervjuet og gjort fint feltarbeid i Vor Frues kirke i Trondheim. I denne kirken driver Kirkens Bymisjon et spesifikt arbeid for folk med ulike typer utfordringer (rus, psykiatri, bolig osv.) Det serveres regelmessige måltider nederst i kirkeskipet og det arrangeres gudstjenester der mange av de besøkende i prosjektet deltar aktivt.

Diskusjonen om hva slags kirke, og ikke minst hva slags type diakoni som karakteriserer dette arbeidet, står sentralt i Gunnes' avhandling. Hun etablerer ulike uttrykk for å tolke både kirke og diakoni. Et av dem er «diaconia of displacement».

Diaconia of displacement er et uttrykk inspirert av Bruno Latour. Med dette uttrykket vil Gunnes fortolke hvordan man kan forstå at kirkelige gjenstander og besøkende brukes og oppfører seg på en «overraskende» måte i Vor Frues kirke:

> Displacement is a culturally sensitive mode of diaconia that takes into account that in cultures where Christianity and the dominant culture are historically intertwined, "incorrect" or surprising uses of empirical expressions of Christianity as churches, liturgies and objects may facilitate the creation of various kinds of justice. (Gunnes, 2020, s. 108)

I likhet med både Holmberg og Schuerhoff er Gunnes markant opptatt av hva som skjer når mennesker som ikke tradisjonelt tenkes inn som kirkefolk, plutselig er midt inne i den. Gunnes mener at det skaper en rettferdighet. Diaconia of displacement betyr at kirke og kirketing tas i bruk på en overraskende måte. Når det skjer, markeres og formes rettferdighet for gatefolk. Dette er en posisjon som det ikke er vanskelig å sympatisere med. Gunnes' vellykte begrep «diaconia of displacement» innebærerer en posisjon som peker på viktige sider ved hva det vil si å være kirke. Men hva om vi går enda et skritt videre? Det jeg i dette kapitelet har kalt ikke-troen er et mye videre begrep og handler om at tro ikke spiller en viktig rolle i måten vi forholder oss til andre mennesker på. Kan kristendom og kirke også tenkes i forlengelse av ikke-troen?

Et eksempel – fra egen forskning – handler om fortrekksgardinet i kjelleren i Bergsjøen kirke i Gøteborg (Wyller, 2021a). Dette er den samme kirken som også utgjorde en viktig del av Andreas Holmbergs materiale nevnt tidligere i dette kapitelet. Holmberg var opptatt av hvordan Bergsjøens nettverksarbeid bidro til å utvide kirkens profil. For egen del har jeg fokusert mest på hvordan denne kirken har gitt rom til mennesker som vanligvis ikke gis rom i en kirke. Det viktigste av disse prosjektene er samarbeidet med en stor gruppe frivillige helse- og sosialarbeidere og jurister til fordel for irregulære flyktninger i denne delen av Sverige.

I dette prosjektet inngår en rekke tiltak for å skape tilhørighet og relasjoner for de mange flyktningene som kommer.

Fortrekksgardinet er et typisk eksempel. Det befinner seg i kirkens underetasje og er mest synlig som en liten skinne i taket der gardinet kan festes når det er bruk for det. Fortrekksgardinet markerer et lite muslimsk bønnerom til bruk i islams regelmessige bønnetider.

Det er jo litt spesielt. Et muslimsk bønnerom er jo ikke det første man venter å se når man besøker en kirke. Men det er nettopp dette man møter i denne kirken. Det er liten tvil om at bønnerommet radikalt utvider det som er mulig å gjøre i en kristen kirke. (Om materialitet som viktig kategori for å tenke ekklesiologisk, se Wyller, 2021c.)

Samlet sett fører disse fire eksemplene til det viktige spørsmålet: Er dette eksempler på en kirkelig counter-conduct i dag? De fire eksemplene er klart innbyrdes ulike og brukes av de fire forfatterne på teologisk forskjellige måter. Kan det likevel være noe felles med Bergsjøens nettverk, betydningen av sted i Groruddalen, displacements i Vor Frues kirke og bønnerommet i Bergsjøen kirke? Det finnes selvsagt en rekke svar knyttet til empiriske likheter og ulikheter mellom de fire eksemplene. Men til mitt formål vil en teologisk tolkning settes i fokus. Det er gjennom noen teologiske perspektiver man kan oppdage likheter som gjør disse eksemplene viktige som presentasjoner av hva en nåtidig kirkelig lokalisert counter-conduct kan være.

Skapelsesteologi i en ny tid

Den teologisk viktigste likheten mellom de fire eksemplene ovenfor er at helt praktiske hendelser settes i sentrum alle steder: Det finnes nettverk med ulike organisasjoner og personer, stedet spiller en stor rolle for hva menigheten må/kan gjøre, kirken åpner seg for mennesker som ellers ikke tråkker den ned, eller en gruppe mennesker tilbys et eget rom de kan identifisere seg med. Mitt poeng er at alle slike ting, så trivielle de enn kan være, kan være implisitte presentasjoner av en kirkelig counter-conduct i dag. Det handler om hvilken rolle man kan tillegge slike helt praktiske forhold, og om slike konkrete handlinger tilkjennes noen form for teologisk betydning. Er de bare helt nødvendige praktiske ting

som er helt underordnet når en kirkelig profil skal tegnes, eller har de en viktig og undervurdert betydning?

Etter min vurdering har de praktiske sakene en viktig og undervurdert betydning. Eller sagt på en mer faglig presis måte: Det er når det kroppslige tillegges vekt at teologien og kirken kan bli counter-conduct. Det handler om en ny conduct, praksis, det er riktig. Men denne praksisen blir først «counter» når selve den teologiske konteksten re-formateres av praksisen. Spørsmålet blir følgelig: Kan det tenkes at en praksis der ikke-troende medvirker, er et avgjørende bidrag til forståelsen av hva en teologisk counter-conduct kan være i dag? Hverken Bergsjøens nettverk, Groruddalens multireligiøse steder, det muslimske bønnerommet eller mennesker med rusutfordringer i Vor Frues kirke kjennetegnes først og fremst av at de deltar på grunn av sin tro, de deltar på grunn av sine liv. Hva betyr det, teologisk sett?

Den skandinaviske skapelsesteologien som ble utviklet på 1950- til 1980-tallet (Gregersen et al., 2016; Løgstrup, 2008; Wingren, 1997), kan etter min mening gi viktige innspill til å kunne besvare disse viktige spørsmålene. Denne teologien har i alle år fokusert på at kropp og praktiske handlinger spiller en viktig rolle i teologien også utenom troens rom, fordi både kropp og praksis er en del av det teologien kaller skapelsen. I og for seg er imidlertid ikke det å bringe skapelsen inn i teologien spesielt oppsiktsvekkende. Den mest vanlige kirkelige trosbekjennelsen innledes jo på denne måten: «Jeg tror på Gud fader, himmelens og jordens skaper …» Skapelse er en del av den kristne troen og ikke i seg selv hverken sensasjonell eller opprørsk.

Et viktig tema i datidens skandinaviske skapelsesteologi var imidlertid at skapelsen ikke var forbeholdt de kristne. Muslimer, ikke-troende og alle andre ikke-kristne er også skapte. Derfor fremhevet de skandinaviske skapelsesteologene allerede for minst to generasjoner siden at tro ikke var en forutsetning for å være en del av det kristne kaller skapelsen. Få, om noen, av disse teologene har trolig lest Foucaults arbeider om pastoralmakt og counter-conduct. Likevel er det noen interessante paralleller mellom Foucault og skapelsesteologene. Foucault var nesten besatt opptatt av maktens skjulte former for kontroll og overgrep der mennesker og grupper av mennesker ble oversett eller undertrykket.

Skapelsesteologene er tilsvarende sterkt kritiske til en kirke som overser betydningen av ikke-troens kropp og stemmes betydning for hvordan kristendomsformer blir til og formidles.

Den svenske teologen Gustaf Wingren argumenterte for eksempel utførlig for at det som skjer når det vokser nytt liv ut fra det som er blitt ødelagt og svekket, er teologisk betydningsfullt, også når det skjer utenfor troens rom (Wingren, 1997, 2011). Wingren kalte dette for recapitulatio med et begrep hentet fra den oldkirkelige teologen Ireneus (s. 125–202). Oversatt betyr recapitulatio nyskapelse/gjenskapelse eller gjenopprettelse. Wingrens poeng, som Ireneus', var at gjenskapelsen (recapitulatio) var viktig for å ta inn over seg hva kristendom var, det handlet om at alt kroppslig, alt fysisk, er en del av Guds vilje for verden. Guds verden er ikke avgrenset til det rent åndelige (sjelen). Guds verden blir til gjennom alt arbeid, i en verden der tro og ikke-tro inngår, for fornyelse og forbedring. Destruksjonen er alle steder, men like ofte finnes det recapitulatio, gjenskapelse av alt som er ødelagt.

Ireneus brukte recapitulatio-begrepet i strid med flere av sine samtidige teologer. På denne tiden mente mange innflytelsesrike teologer at åndelighet og det sjelelige livet var det eneste sentrale i trosformen kristendom. Det gjaldt å vende seg innover til sjelen og til den kirke som tok vare på og frelste sjelene. Til tross for at han levde omkring 1700 år etter Ireneus, mente Wingren at også hans egen samtids teologi var preget av mange av de samme holdninger som Ireneus sto overfor. Den indre frelsen var også nå blitt for dominerende på bekostning av alle menneskers kropper, de troendes så vel som de ikke-troendes. For Wingren handlet derfor konflikten om å holde fast på en kristendomsform som ikke ekskluderte ikke-troen som uviktig for spørsmålet om hva kristendom var. Når Gud er en Gud som også identifiserer seg med arbeidet for kropp og hverdagsliv, da finnes det en kristendomsform som inkluderer alt liv, også ikke-troens liv. Recapitulatio er ikke en kategori som fokuserer på en vending innover, men på tanken om at Gud er nærværende i skapelsen, uavhengig av en eksplisitt tilslutning til kristen tro eller ikke. I Wingrens fortolkning av recapitulatio er Gud til stede også der de mennesker som handler, ikke selv ser på seg selv som kristne. Wingren selv, og mange av hans elever, var mest fokusert på at skapelsesteologien dermed

understreket at Gud identifiserte seg med alt praktisk og kroppslig liv i verden. Om vi vender tilbake til dette kapitelets spørsmål, så handler det om hva slags type teologisk counter-conduct vi kan peke på i dag. Etter min mening fremstår den typen skapelsesteologi der ikke-troen inngår som en viktig side av kristendomsformen, som en interessant og betydningsfull teologisk counter-conduct i dag.

I de fire eksemplene jeg har presentert ovenfor, er det på dette punkt en forskjell på tolkningen av det muslimske bønnerommet (Wyller) og stedet (Schuerhoff) på den ene siden, og nettverket med alle grupperinger (Holmberg) og det rusavhengige livet (Gunnes) på den andre. I de to første eksemplene er det klart at ikke-troen i betydningen av all skapelse, tilkjennes en viktig side i kristendomstolkningen. I de to siste eksemplene ser det ut til at forskernes (Holmberg/Gunnes) perspektiv først og fremst er å tilkjenne folk som ikke tradisjonelt tenkes som kirkefolk, plass i gudstjenesten. Dette er ikke det samme som å gjøre ikke-troen som skapelse til en del av kristendomstolkningen. Men det materialet Holmberg og Gunnes fortjenstfullt presenterer, kan også leses annerledes. Det handler ikke først og fremst om å gi dem som ikke er tradisjonelle kirkefolk, plass i en gudstjeneste. Derimot handler materialet om det samme som i tilfellet bønnerom og i tilfellet Groruddalen som sted: Vi oppdager en annen kristendomsform når menneskers konkrete liv og tilhørighet til et sted gjøres til viktige sider ved hva kristendom er.

Skapelsesteologi som counter-conduct

I denne bokens innledning ble det lagt vekt på at pastoralmakten har sin opprinnelse fra tidlig kristen tid. Pastoralmakten handler om abbedens, eller prestens, innflytelse over den enkelte troendes frelse. Motmakten vokser frem som en kritikk av at det geistlige hierarkiet skulle ha den fulle kontrollen over frelsen. Mystikken og de religiøse opprørsbevegelsene understreket at frelse og nærhet til Gud også finner sted i andre kanaler enn mellom presten/munken/nonnen og den enkelte. Den kan også skje som en ekstatisk opplevelse av indre forening mellom det guddommelige og den menneskelige sjelen. Eller det kan skje i radikal hengivenhet

til andre og i andre, nye sammenhenger som reduserer det hierarkisk-geistlige nærvær.

I denne kapitelet er det lagt vekt på at den skandinaviske skapelsesteologien kan sees på som en tilsvarende teologisk motmakt i dag. Med denne teologien kan et muslimsk bønnerom i en kristen kirke eller det lokale stedet bli tolket som viktige fenomener som også former hva kristendom er og betyr. Skapelsesteologien som counter-conduct ser på stedet og muslimske bønnerom som skapte livsformer som har en verdi og en betydning i seg selv, og som må tilkjennes betydning for troen og kirken. Her finnes mennesker som ønsker recapitulatio for egne liv. Skapelsesteologien tenker at slike former for recapitulatio skjer innenfor rammen av en kristendomsform der menneskers egne livsformer er sentrale, og det geistlige hierarki er mindre sentralt. På denne måten fremstår teologi som en praksis. Foucault kalte slike språklige praksiser for diskurser og mente med det at slike diskurser også var handlinger med makt i seg. Derfor tenker jeg meg at den typen kristendomstolkning jeg her skriver frem, også er en slik diskurs, en handling som peker på hvordan kristendomstolkninger kan være motmakt i vår egen tid.

Den danske teologen og filosofen K.E. Løgstrup (Løgstrup, 2008, s. 362) brukte i sin tid uttrykket «pilegrimsmyten» for å gi en beskrivelse av en innflytelsesrik kristendomstolkning. Pilegrimsmyten uttrykker at mennesket hele tiden er på vei mot noe bedre, mot det endelige lyset. Pilegrimen vandrer i verden, i det skapte, men det er ikke det viktigste. Viktigst er at det venter et liv på den andre siden.

Den skandinaviske skapelsesteologien tenker annerledes om livet her og nå enn det pilegrimsmyten gjør. Gud er ikke bare den som venter over grensen. Hverdagsliv og nåtidsliv har religiøs betydning nå.

Hvis man tolker bønnerommet, stedet og nettverkene i en slik sammenheng, åpner det seg en annen fortolkning av hva som er kristendom og kirke, enn det som kommer til uttrykk i pilegrimsmyten. Bønnerommet innebærer at fremmede menneskers skapte verden har en uttrykksform inne i kirken. Det samme gjelder for mennesker med rusproblemer. De er også skapte mennesker og manifesterer det innenfor kirkens dører. De som tillegger stedet en viktig rolle i hva som er kirkelig viktig, blir imøtekommet. Stedet er viktig fordi det presenterer hva skapelse er helt lokalt.

Og nettverkene som kirken engasjerer seg i, er mer enn sosiale nettverk, de er brokker av hvordan skapt liv er innvevde i det kirkene gjør.

Dette er tolkninger som er plausible sett fra et teologisk synspunkt. Det er slett ikke alltid slike tolkninger blir bekreftet av feltarbeid eller intervjuer med de menneskene det gjelder. De vil ofte ha andre motiver for det de gjør enn teologisk dogmatikk. Men teologi handler først og fremst om å tolke mulige måter Gud kan være til stede i menneskers liv på. Fra et teologisk synspunkt er det ingen som bestrider at Gud er verdens skaper. Men den teologiske striden og konflikten handler om hva det betyr i menneskers hverdagsliv og praksis. Pilegrimsmyten vektlegger den endelige frelsen «ved reisens ende» og hvor viktig det er å rense sine liv fra det som stenger på veien dit. Det fører til en bestemt kristendomsform der hverdagsliv og livspraksiser ikke har en verdi i seg selv, men primært er deler av vandringen fremover mot det evige. Å se på hverdagspraksiser som bidrar til å gjenreise liv som delaktighet i Guds recapitulatio nå, derimot, fører til en annen kristendomsform. I andre sammenhenger (Wyller, 2021a, 2021b) har jeg analysert og gitt teologiske tolkninger av den typen kristendom som gir plass til konkret og livgivende dagligliv som en viktig side ved dens uttrykksformer.

Betydningen av å gi folk rom: På alvor

Skapelsesteologien og den kristendomsformen den utvikler, mener jeg kan tolkes som en teologisk counter-conduct i dag. For Foucault var middelalderens mystikk counter-conduct fordi den tok vare på de Gudserfaringer som kunne skje «direkte» mellom Gud og mennesker. Det innebar at pastoralmakten, det geistlige hierarki, ble svekket og gjort mindre viktig for denne nye typen kristendomsform. Den kristendomsformen som kommer til uttrykk i skapelsesteologien, er jo vesensforskjellig fra mystikken på en rekke måter. Men forestillingen om at det finnes en kristendomsform som ikke avgjøres av det geistlige hierarki, er likevel overraskende likt. I dag er utfordringen å verdsette alle former for levd liv som sidestilte og like betydningsfulle for hva som er kristendom, uavhengig av type tro. Når det skjer, kan ikke det *kirkelige* hierarki annet enn å tre tilbake. Og det er denne kirkelige tilbaketrekningen der mennesker

og deres handlinger trer frem i stedet, som er sentrum i denne kristendomsformen. Den er fortsatt troende og fortsatt kristen, men den vektlegger menneskelig liv, både troens og ikke-troens, som nødvendig deler av hvordan den forstår seg selv.

I et slikt perspektiv handler det om å gi levd liv rom i en kristen kirke. Denne kristendomsformen er counter-conduct fordi den lar seg forme av at alt levd liv har like viktige roller i den. De som deltar i bønnene bak fortrekksgardinet i Bergsjøen, er ikke kristne. Men fra et skapelsesteologisk perspektiv kan bønnerommet likevel leses som at det finnes en kristendomsform der recapitulatio for alt liv kan finne sted. Det handler om kirken som rom for alt levd liv.

Det er derfor gode grunner til å peke på slektskapet mellom denne kristendomsformen og Foucaults refleksjoner om counter-conduct. I Foucaults fremstillinger av de historiske opprinnelsene til counter-conduct handlet det om mystikken som en eksplisitt og intendert kritikk av den rådende pastoralmakten. Mystikken vokste frem blant mennesker som definitivt hørte til i «kristenheten», men som ikke lenger ville akseptere det tradisjonelle geistlige hierarki som eneste formidler mellom Gud og mennesker. Counter-conduct fremstår som en eksplisitt og intendert kritikk av pastoralmakten. Resultatet ble en svekkelse av hierarkiet og en mer likeverdig tilgang til det nærværet som ble erfart som Guds.

I den skapelsesteologisk baserte kristendomsformen er den empiriske og religiøse situasjonen en helt annen. Her er det dels selve tolkningen av fortrekksgardinet, stedet og nettverkene som representerer motmakten, counter-conduct. Tanken om at det finnes et skapt liv som kirken ivaretar, er en tanke som primært uttrykkes i tolkningen, ikke nødvendigvis blant aktørene selv. Men det er selve striden om tolkningen som er den viktige striden om hva kristendom er i dag. Kristendom ser helt annerledes ut dersom disse livsformene inkluderes. Det handler i alle de aktuelle tilfellene om en kristendomsform som reduserer det geistlige hierarkiets innflytelse over hva som er de mest uttrykksfulle former for kristendom. Det kan leves et hverdagsliv som også har del i den verden som er Guds. Counter-conduct innebærer en desentrering av kirken og en resentrering av folk.

I Bergsjøen, som så mange andre steder, er det imidlertid et tilsynelatende paradoks at det er pastoralmakten selv som gir tillatelse til, og trolig også setter opp, fortrekksgardin og bønnerom. Det samme er tilfellet i de andre eksemplene som er nevnt i dette kapitelet. Desentrering i retning folk er ofte iverksatt av pastoralmakten, den bidrar selv til sin egen desentrering. Fra et skapelsesteologisk perspektiv er dette ikke overraskende. Det er en skapelsesteologisk reflektert kristendomstolkning som gir grunnlag for å forstå bønnerommet, nettverkene og stedene som mer plass for folk og mindre plass for den kirkelige pastoralmakten. Likevel handler det om en kristendomsform og en kirke, det er kanskje dette som er et av de mest sentrale kjennetegn på hva kristendom er. Det som tilsynelatende ser ut som et paradoks – at det er pastoralmakten som iverksetter sin egen desentrering – er kanskje like mye det som må skje om kristendom skal kunne kommunisere troverdig og sant i enhver samtid. Counter-conduct former hva kristendom handler om.

Denne innenfrabevegelsen er imidlertid ikke ny i kirkehistorien. Også mystikkens counter-conduct vokste frem innenfra, fra troende som ønsket en endring fra innsiden av. Da blir det en agency inne i kirken: Det er kjennetegn på en teologisk counter-conduct i vår egen samtid.

Referanser

Davidson, A. (2011). In praise of counter-conduct. *History of the Human Sciences, 24*(4), 25–41.

Foucault, M. (2007). *Security, territory, population.* Palgrave Macmillan.

Gunnes, G. (2020). Towards a diaconia of displacement: Empirical theological inquiry [Doktoravhandling]. VID Vitenskapelige høgskole.

Gregersen, N. H., Uggla, B. K. & Wyller, T. (Red.). (2017). *Reformation theology for a post-secular age: Løgstrup, Prenter, Wingren and the future of Scandinavian creation theology.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Holmberg, A. (2019). *Kyrka i nytt landskap. En studie av levd ekklesiologi i Svenska kyrkan.* Artos.

Løgstrup, K. E. (2008). *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betraktninger*. Gyldendal.

Löw, M. (2017). *Raumsoziologie*. Suhrkamp.

Schuerhoff, C. (2020). *Verortet. Kirche und Liturgie im Wandel. Eine Empirisch-theologisch Studie zur Liturgie als Formwandlerin der Kirche*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Wingren, G. (1997). *Människa och Kristen: En bok om Ireneus*. Artos.

Wingren, G. (2011). *Credo: den kristna tros – och livsåskådningen*. Artos.

Wyller, T. (2021a). The makeshift curtain: A generous Christianity: Ecclesiologies beyond the religious-secular binary. *Dialog*, *60*(2), 1–6.

Wyller, T. (2021b). Embodied spiritualities. Methodologies, practices, and the issue of generous Christianities. *Diaconia, 12*(1), 61–78.

Wyller, T. (2021c). The sensory and the heterotopic. Traces of a decentering ecclesiology. I U. Roth & A. Gilly (Red.), *Die religiose Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis*. Kohlhammer.

Det handler om etisk autoritet

Inger Marie Lid
VID vitenskapelige høgskole

Trygve Wyller
Universitetet i Oslo

Da Foucault analyserte og tolket pastoralmakten pekte han på hvordan institusjonene kloster og kirke utviklet seg ved at prester og andre religiøse ledere tok kontroll på sjelslivet (subjektiviteten) til de som var underordnet dem. De senere analysene av motmakten var særlig fokusert på hvordan spesifikke (religiøse) grupper og personer ikke ønsker å være underlagt en slik kontroll lenger. I stedet ville de utvikle en religiøsitet der deres eget sjelsliv (subjektivitet) ble tillagt større vekt og definisjonsmakt.

Kapitlene i denne boken har vist at det finnes kilder og kontekster for motstand mot overmakt i hverdagsliv, i kroppslige erfaringer, i innsikter om verdier i egne liv og i enkeltmenneskers og institusjoners mot til å handle og tenke annerledes. Dette gjelder uansett om konteksten er eksplisitt religiøs eller sekulær. Det finnes livsformer og verdier som er sterke nok til å stille seg på tvers av den hegemoniske pastoralmakten, enten den er religiøs eller sekulær. Ofte krever motstanden likevel for mye eller de som kunne utøvde den, gjør det likevel ikke.

Uansett hvordan motstandspraksisen skjer og hvor langt den lykkes, er det ett forhold som er særlig karakteristisk: Motstandspraksisen utvikler seg ofte innenfor de profesjonene eller de institusjonene den sikter mot å endre.

Sitering: Lid, I. M. & Wyller, T. (2022). Det handler om etisk autoritet. I I. M. Lid & T. Wyller (red.), *Makt, motmakt og praksis. Bidrag til kritisk refleksjon innen diakoni og velferd* (s. 279–280). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.167.ch00

De fleste av de motstandspraksisene vi har presentert i denne boken fastholder det samme perspektivet, en større tiltro til klienters, tjenestebrukeres, pasienters og (religiøse) borgeres egen autoritet, profesjonelt, etisk og politisk. Det kommer til uttrykk hos foreldre til barn med sansetap og funksjonsnedsettelse, hos barn av psykisk syke foreldre eller hos fattige tilreisende for å nevne noen av de konkrete eksemplene som er analysert i det foregående. Samlet sett berører alle kapitlene spørsmål om autoritet og etiske ladede praksiser.

Med denne antologien ønsker vi å fremheve hvor viktig spørsmålet om etisk autoritet er i samfunnets institusjoner og profesjoner. Fortellingene om motstandsmakten i denne boken viser hvor sentralt det er at det finnes en åpenhet og en civil courage for at de med lite makt tilkjennes etisk autoritet over sine egne liv. Når det ikke skjer, er veien mot overgrep og usynliggjøring nesten uten hindringer.

Gjennom historiske og profesjonsetiske kapitler tematiseres maktens dynamikk slik denne kommer til uttrykk i konkrete mikrosituasjoner og i samspillet mellom institusjoner og myndigheter. Maktutøvelse foregår, som Foucault viste, på visse måter, makten har konkrete former. Motstand mot makten tar dermed også konkrete former som motstand mot konkrete uttrykk for overmakt. Dette kan, som noen av kapitlene viser, finne sted i forskning og profesjonell praksis, hvor profesjonenes og forskeres definisjonsmakt blir til overmakt.

Vi håper boken vil finne lesere blant studenter og forskere som kan finne nye innganger til å analysere makt og motstand mot makt i egne praksiser. Hensikten er ikke å gi klare entydige svar på hvordan maktens dynamikk bør spille seg ut, heller ikke å gi legitimitet til noen former for makt på bekostning av andre. I stedet har vi ønsket å åpne opp et rom for refleksjon med utgangspunkt i hvordan etisk autoritet kan vokse frem fra konkrete praksiser, og slik rette oppmerksomheten mot hvordan både makt og motmakt utøves og kommer til uttrykk i dag.

Forfatteromtale

Rosemarie van den Breemer (rosemarie.breemer@vid.no) er postdoktor ved VID vitenskapelige høgskole og jobber med prosjektet «The Disability Family» som belyser familiens erfaringer med og kunnskap av omsorg for barn døvblindfødt. Hennes forskning er rettet mot hvordan velferdsstaten svarer på økende diversitet og med særlig interesse i temaer knyttet til migrasjon, religion, og funksjonshemming. Hun er utdannet komparativ statsviter i USA og har en doktorgrad fra Det teologiske fakultet i Oslo.

Einar Egenæs (einaregenaes@icloud.com) er sosionom med Helsefag hovedfag, studieretning profesjonsetikk og diakoni. Inntil 2021 ansatt ved S-BUP, Avdeling for barn og unges psykiske helse, Oslo universitetssykehus HF. Erfaren familieterapeut og sosialarbeider med 36 år i rusfeltet, BUP, ambulant team og Barne- og ungdomsklinikken. Interessefelt: sosialt arbeid, dialogisk psykoterapi, nettverksarbeid, etikk, romteori, fenomenologi og hermeneutikk.

Marta Maria Espeseth (marta.maria.espeseth@frelsesarmeen.no) er forskningsleder i Frelsesarmeen og doktorgradsstudent ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Er utdannet lektor og frelsesarmeoffiser, har arbeidet som spesial- og musikkpedagog i grunnskole og kulturskole, og som korpslederr og undervisningskonsulent i Frelsesarmeen.

Cathrine Grimsgaard (cathrine.grimsgaard@vid.no) er førsteamanuensis ved VID vitenskapelige høgskole, fakultet for sosialfag. Hun har tidligere vært ansatt på barnevernspedagogutdanningen ved Høgskolen i Innlandet (HINN). Grimsgaard er utdannet sosionom. Hun har en mastergrad i profesjonsetikk og diakoni fra Universitetet i Oslo og en PhD i barns kompetanseutvikling og deltakelse fra HINN. Hun arbeider

primært med etiske spørsmål knyttet til barns deltakelse, og samhandlinger mellom profesjonelle og barn.

Kjetil Hafstad (kjetil.hafstad@teologi.uio.no) er dr. theol. professor (emeritus) i dogmatikk (troslære)ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Viktige forskningsfelt er nyere systematisk teologi, pedagogiske teorier og historiekontekstuell teologi og frigjøringsteologi.

Adelheid Hummelvoll Hillestad (adelheid.h.hillestad@ldh.no) er førsteamanuensis ved Lovisenberg diakonale høgskole, avdeling for master og videreutdanning Hun er utdannet sykepleier med videreutdannelse i eldreomsorg og sosialantropolog.

Inger Marie Lid (ingermarie.lid@vid.no) er professor ved VID vitenskapelige høgskole, fakultet for helsefag og ved Senter for diakoni og profesjonell praksis. Lid er utdannet teolog, med phD i systematisk teologi. Hun arbeider innen funksjonshemmingsforskning, medborgerskap og universell utforming.

Knut W. Ruyter (k.w.ruyter@teologi.uio.no) er professor og vitenskapsombud ved Universitetet i Oslo. Han er utdannet teolog fra USA og dr. philos. fra Universitetet i Oslo. Han har vært særlig opptatt av forskningsetikk, profesjonsetikk og omsorgens tvetydighet. Siste publiserte arbeid var en studie om professor dr.med. Claubergs forkastelige steriliseringsforskning i Auschwitz.

Kaia S. Rønsdal (kaia.ronsdal@teologi.uio.no) er førsteamanuensis i lederskap, etikk og samtalepraksis ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, og leder av forskergruppen De etiske rommene. Grenser, motstand, praxis (Espace). Rønsdals fagfelt er profesjonsetikk og diakonivitenskap, og hennes viktigste forskningsinteresser er marginalitet, grenser og periferier innenfor rammene av romteori, urbanitet, dialog, fenomenologi og interreligiøsitet.

Helena Schmidt (helena.schmidt@teologi.uio.no) har doktorgrad (2022) i diakoni og citizenship-studier ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo. Hun er midlertidig vitenskapelig ansatt ved samme sted. Schmidt arbeider empirisk og tverrfaglig i møtepunktene mellom kritiske medborgerskapsstudier, diakonistudier og kritiske matstudier, med spesiell interesse for utenforskap, usynlighet og kroppslighet i diakonale og offentlige rom. Hun er utdannet ernæringsfysiolog med en master i profesjonsetikk og diakoni.

Carsten Schuerhoff (carsten.schuerhoff@kifo.no) er dr. theol., forsker II ved KIFO Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning, og har tidligere arbeidet som prest i Den norske kirke, både i Nord-Østerdalen og i Groruddalen. Hans forskningsfelt er blant annet kirke- og gudstjenesteteori, kirke og urbanitet, religionsdialog og internasjonale menigheter.

Trygve Wyller (trygve.wyller@teologi.uio.no) er dr.theol. professor (emeritus) i diakonivitenskap og systematisk teologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Hans sentrale forskningsfelt er innen blant annet nyere systematisk teologi, diakoniforskning, profesjonsetikk, migrasjon og teologi.